2007 109

Toplum ve Bilim

"MİLLİ HAKİKAT" REJİMİ

Linç girişimleri, neo-liberalizm ve güvenlik devleti	*Zeynep Gambetti*
1980 sonrası Batı'da ve Türkiye'de polis teşkilatları	*Biriz Berksoy*
Hürriyet *gazetesinin yorum sayfası üzerine*	*Funda Şenol Cantek*
Siyasal bir mesele olarak namus cinayeti tartışmaları	*P.Ecevitoğlu - A.M.Aytaç*
Bir yazım hatası: Türksolu	*Şeniz Saç*
"Milli hakikat" üzerine tezler: Attilâ İlhan'ın Gazi Paşa*'sı*	*Erol Köroğlu*
Daimon'unu yitiren üniversite	*Hasan Ünal Nalbantoğlu*
Türk sinemasında bir "oyun" olarak "hukuk"	*Hilmi Maktav*
Sosyal politika, istihdam ve enformel çalışma	*Saniye Dedeoğlu*
İnsan hakları bağlamında embriyonun moral statüsü	*Aykut Çoban*

Toplum ve Bilim

SAYI 109 • 2007

Tanıl Bora
Bu sayıda... 3

Zeynep Gambetti
Linç girişimleri, neo-liberalizm ve güvenlik devleti 7

Biriz Berksoy
Neo-liberalizm ve toplumsalın yeniden kurgulanması: 1980 sonrası Batı'da ve Türkiye'de polis teşkilatları ve geçirdikleri yapısal dönüşüm 35

Funda Şenol Cantek
Okurunun gazetesi / Gazetesinin okuru: *Hürriyet* gazetesinin yorum sayfası üzerine 66

Pınar Ecevitoğlu – Ahmet Murat Aytaç
Siyasal bir mesele olarak namus cinayeti tartışmaları: Kim medeni, kim barbar? 97

Şeniz Saç
Bir yazım hatası: *Türksolu* 129

Erol Köroğlu
"Milli hakikat" üzerine tezler: Attilâ İlhan'ın *Gâzi Paşa*'sında tarihyazımı ile tarihsel roman arasında sınır ihlalleri 149

Hasan Ünal Nalbantoğlu
***Daimon*'unu yitiren üniversite** 181

Hilmi Maktav
Türk sinemasında bir "oyun" olarak "hukuk" 201

Saniye Dedeoğlu
Sosyal politika, istihdam ve enformel çalışma: Liberal refah devleti uygulamaları ile İngiltere örneği 234

Aykut Çoban
İnsan hakları bağlamında embriyonun moral statüsü 258

DEĞİNİ

Ahmet Bekmen
Bir yönetim zihniyeti olarak liberalizm 296

Fatma Tütüncü
Avrupa Siyasal Araştırmalar Konsorsiyumu Helsinki Buluşması üzerine 307

KİTAP TANITIMI

Feridun Yılmaz
İktisat ve felsefe 312

ABSTRACTS (İngilizce özetler) 317

Toplum ve Bilim

DÖRT AYLIK DERGİ

KAPAK: Suat Aysu
KAPAK FOTOĞRAFI: Serra Akcan (NARphotos), Nevruz kutlamaları öncesi, İstanbul 2004.

DÖRT AYDA BİR YAYINLANIR

YEREL SÜRELİ YAYIN

ISSN 1300-9354

BİRİKİM YAYINCILIK
VE TİC. LTD. ŞTİ. ADINA SAHİBİ
Ömer Laçiner

YAYIN YÖNETMENİ
İsmet Tanıl Bora

YAZI KURULU
Fethi Açıkel
Suavi Aydın
Ulus Baker
Ahmet Çiğdem
Necmi Erdoğan
Refet Gürkaynak
Alev Özkazanç
Mithat Sancar
Semih Sökmen
Yüksel Taşkın
Nilgün Toker

YAYIN DANIŞMA KURULU
Ayşe Buğra
Ahmet İnsel
Huricihan İslamoğlu
Orhan Koçak

YAYIN SEKRETERLERİ
Asena Günal
Kerem Ünüvar

SORUMLU YAZIİŞLERİ MÜDÜRÜ
İsmet Tanıl Bora

KAPAK VE SAYFA DÜZENİ TASARIMI
Özlem Özkal
Ali Artun
Ümit Kıvanç

UYGULAMA
Hüsnü Abbas

MONTAJ
Şahin Eyilmez

OFSET HAZIRLIK
İletişim Yayınları

BASKI VE CİLT
Sena Ofset

E-MAIL ADRESİ
toplumbilim@iletisim.com.tr

BİRİKİM YAYINLARI
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han
Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel. 212.516 22 60 • Fax: 212.516 12 58

Toplum ve Bilim'de yayınlanan yazılar *Sociological Abstracts* indeksinde yeralmaktadır.

Bu sayıda...

Toplum ve Bilim, elbette bir 'politik aktüalite' dergisi değil. Ancak hep vurguladığımız gibi, "Türkiye'nin gündemi" başlığı altında resmi geçit yapan konulara ve tabii o gündemi kuranların görmediği, adlandırmadığı, sorun etmediği konulara, *özel* bir ilgimiz var. Bu özel ilgi, doğrudan doğruya evrensel sosyal teoriye olan *özel* ilgimizin bir parçasıdır. Türkiye'nin gerçeklikleri veya 'maddesi' ile, bir kendine özgülük, ayrıcalıklı bir tikellik peşinde değil, *teori* kavramının koşulunu oluşturan evrensellik arayışının izinde, meşgul oluyoruz. Tikel ve 'kendine özgü' olana gömülmenin, sadece 'maddeyi' çözümleme imkânını ve kabiliyetini değil, 'ruhu' ve maneviyâtı da daraltan ufkunu aşmanın yolu budur.

Bilimle ve teori ile meşgul olmanın bu temel ilkesi, Türkiye'nin akademik ortamında bir değer haline gelmekten uzaktır, hatta giderek uzaklaştırılmaktadır. 109. sayımız yayına hazırlanırken, YÖK'ün yurtdışında öğrenim görenlerin diplomalarının denkliğiyle ilgili yönetmelikte yaptığı değişiklik, bu tehlikeli eğilimin skandal mâhiyetinde bir işareti oldu. Sözkonusu değişiklik, "*müfredatı ile ilgisi olmayan ve Türkiye Cumhuriyeti Anayasasının temel ilkeleri ile 2547 sayılı Yükseköğrenim Kanununun 4. ve 5. maddelerinde belirtilen [Atatürk ilke ve inkılâpları ve Atatürk milliyetçiliğine bağlılıkla ilgili] amaç ve ilkelerine aykırı dersler bulunması halinde, alınan diplomalara denklik verilmeyecektir*" hükmünü getirdi. Üniversite ortamında verilen bir dersi doğrudan doğruya endoktrinasyon faaliyeti ve bunun muhatabı/talibi olan öğrencileri de propaganda hedef kitlesi olarak anlamlandırdığı anlaşılan bu zihniyetin, bilimsel ölçütlere uygunluğu bir yana, pedagojiyi ciddiye alan herhangi bir okul öncesi eğitim kurumundan 'denklik' alabileceği şüphelidir. Akademiyi, dolayısıyla "bilgi"yi yerel/tikel değere hapsetmek; evrensel olanla bir ilişkinin ise ancak bu tikel değere uygunluk halinde caiz sayılabileceğini zannetmek/düşünmek/bildirmek, *eleştirme* hatta *düşünme* hasletinin kötürümleştirilmesinden daha aşağı bir iş değildir. Ünal Nalbantoğlu, "*Daimon*'unu

yitiren üniversite" başlıklı makalesinde, global düzlemde endüstrileşen üniversitenin 'tinsel' çöküşünü sorun ediyor. 'Çağdaş uygarlık düzeyi'nin endüstrileşme boyutundan zinhar geri kalmamaya çalışan Türkiye üniversitelerinin, *daimon*'la ilgili meselelerini ise maddî ve yapısal süreçlerden öte, yasa, yönetmelik ve doktrin marifetiyle 'hallettiğini' söyleyebiliriz herhalde.

Toplum ve Bilim'in bu sayısında Türkiye'nin aktüel gündemini kaplayan konulara eğilirken, her şeyden önce aradığımız, bu gündemleri şekillendiren ve kuşatan ufku ve zihniyeti aşmaya çalışmaktır. Gündemin meselelerini gerçekten *anlamak*, 'İnsanlık Durumu'nun bir parçası olarak görebilmek; eleştirel aklın anlama kabiliyetinin ve halihazır olanla yetinmeme iradesinin verdiği 'moral üstünlüğü' güçlendirmektir.

Pınar Ecevitoğlu ile Ahmet Murat Aytaç'ın, medyada "töre cinayeti" olarak adlandırılarak 'dizileştirilen' namus cinayetlerinin yorumlanma tarzını mercek altına alan makalesinin, tam da böyle bir bakışa emsal olduğunu düşünüyoruz. Namus cinayetleri ile ilgili tartışmaları bir *siyasal mesele* olarak sorunsallaştıran makale; Türkiye'de aile rejimini, kadının 'statüsünü', modernleşme deneyimini, medenilik telâkkisini bu mihenk taşına vuruyor.

Neo-liberalizmin genel/afâkî tanımlarının ötesine geçip onun toplumsallaşma mekanizmalarını irdeleyen yazıların yer aldığı geçen sayının izini, bu sayıda da sürüyoruz. Yine 108. sayıdaki dosyanın editörlüğünü yapan Ahmet Bekmen ve Ismet Akça'nın katkısıyla, bu izleği özellikle "güvenlik" kavramı bağlamında takip ettik. (Ahmet Bekmen, "Bir yönetim zihniyeti olarak liberalizm" başlıklı bir değiniyle bu sayıya da katkıda bulundu.) Sosyal devletin tasfiyesi ve onun yerini güvenlik devletinin almasının paradoksal görünen sonucu, güvenlik 'açığının' ve güvenlik endişelerinin gitgide büyümesidir. Biriz Berksoy 1980 sonrası Batı'da ve Türkiye'de polis teşkilatlarının geçirdikleri yapısal dönüşümü incelediği yazısında, –geçen sayıdaki yazısında Alev Özkazanç'ın da işaret etmiş olduğu üzere–, bunun topyekûn 'toplumsal'ın yeniden kurgulandığı bir süreç olduğuna dikkat çekiyor. Buradan bir *barbarlaşmanın* sökün ettiğini düşünenler, Zeynep Gambetti'nin, Türkiye'deki linç girişimlerinin temelindeki bu neo-liberal 'yeni-toplumsallık' biçimini sorgulayan yorumunu önemseyeceklerdir.

Saniye Dedeoğlu'nun "liberal refah devleti uygulamalarını" ele aldığı makalesi, neo-liberalizmin toplumsal görünümlerine ilişkin dosyamızın bir bakıma sağlamasını yapmaya da yarıyor. Enformel çalışmanın bir istihdam ve sosyal politika aracı olarak etkin kullanımının öne çıktığı İngiltere örneğinde, 'klasik' refah devleti ile neo-liberal restorasyon arasındaki geçişin, belki de 'ara yolların', Türkiye'de de ilgiye –kuşkusuz sadece tatbikatçı ilgi değil eleştirel ilgi!– değer olabilecek bir muhasebesini yapıyor Dedeoğlu.

YÖK'ün akademik-bilimsel faaliyeti içine sokmaya yeltendiği totaliter çerçeveyi, son iki yılda gitgide yoğunlaşan milliyetçi-faşizan atmosferin büyük çerçevesi içindeki paspartuya benzetebiliriz. Elinizdeki sayıda, söz konusu atmosferi mercek al-

tına alan üç makale yer alıyor. Funda Şenol Cantek'in, *Hürriyet* gazetesinin internet sayfalarına yazılan okur yorumlarını inceleyerek ve bu okurlarla mülakat yaparak gerçekleştirdiği inceleme, ilgiye değer. Orhan Pamuk'un Nobel alması, Hrant Dink cinayeti, Genelkurmay Başkanı'nın ABD ziyareti, *Kurtlar Vadisi* TV dizisinin yayından kaldırılması ve Malatya'da üç misyonerin gaddarca öldürülmesi ile ilgili haberler hakkındaki okur yorumlarını, bu yorumların saiklerini ve ifade biçimlerini inceleyen bu makale; giderek etkinleşen bu *pseudo*-kamusal mecrada "hâkim millet" söyleminin ve ayrımcı zihniyet kalıplarının nasıl gürül gürül aktığını dikkatimize getiriyor. Şeniz Saç'ın *Türksolu* dergisi hakkındaki incelemesi, bu ırkçı-faşizan "ulusal sol" söyleminin, sol ve anti-emperyalizm kavramlarının içini boşaltıp tahrif edişini gözler önüne seriyor. Erol Köroğlu, Attilâ Ilhan'ın *Gâzi Paşa*'sında "tarihyazımı ile tarihsel roman arasında sınır ihlalleri"ni incelediği makalesinde, bu "tezli roman"ın kurduğu otoriter ve (yazarın kullanmadığı bir terimle ifade edersek:) pedantik "millî hakikat" söyleminin tahlilini yapıyor.

Bu geniş çerçevelerin dışında, okuru yeni ilgilere ve gündemlere açacak iki 'müstakil' makaleye yer verdik. Hilmi Maktav'ın "Türk sinemasında bir 'oyun' olarak 'hukuk'" başlıklı makalesi, Türk sinemasının hukuka olan –hayli ilgili!– yaklaşımı üzerinden, "hukuku oyun halindeki o arkaik konumunda bırakan" egemen hukuk algısının yaygınlığını kolaçan ediyor. Aykut Çoban, embriyonun moral statüsüne ilişkin soruları, biçimsel (liberal-bireyci) haklar ile bunların gerçekleşmesini mümkün kılan-kılamayan toplumsal-bağlamsal koşullar arasındaki yarığı tartışmak için bir vesile kılıyor.

TANIL BORA

GELECEK SAYILARDA

Sınıf

Sınıflar: nerede, nasıl teşhis edilebilir? 'Ortodoks' sınıf analizlerinde bir 'sorun' varsa... Globalleşme 'çağında' sınıflar nasıl kategorize edilebilir? Emek süreçlerinin, 'çalışma'nın sınıfların teşekkülündeki yeri ... Sınıf ve kimlik arasındaki ilişki nasıl tasavvur edilmeli? Sınıfların toplumsal yeniden üretim matrisleri ve sınıf kültürleri... Türkiye'de sınıfsal ayrışmanın fenomenolojisi... Bu ilgilerle, Türkiye'de sınıf analizinin 'klasik' şemalarının kritik tahlilini yapmak, keza 'özgün' sınıf şeması/analizi önerilerini tartışmak gerekiyor...

108. SAYIDA DÜZELTMELER

Toplum ve Bilim'in bundan önceki sayısında (no. 108, 2007) yayınlanan "AKP döneminde sosyal politika ve vatandaşlık" başlıklı yazımdaki, 1980-2001 yılları için farklı ülkelerin karşılaştırmalı kamu sosyal harcamalarını gösteren Tablo 1'de, o sıradaki en güncel veriler olan OECD 2004 Sosyal Harcamalar Veri Tabanı kullanılmıştır. Yazının yayınlandığı günlerde OECD, 2007 Sosyal Harcamalar Veri Tabanını yayınladı. Bu son verilerle 2004 verileri arasında bazı, yer yer epeyce ciddi, tutarsızlıklar olduğunu gözlemleyerek OECD ilgilileriyle temasa geçtiğimde, önceki verilerin sorunlu olduğunu ve son verilerin kullanılması gerektiğini söylediler. OECD gibi saygınlığından kimsenin kuşku duyamayacağı bir kuruluşun bile böyle bir hata yapabileceğini görmek, benim için çok şaşırtıcı oldu. Bu şaşırtıcı hata için okuyucudan OECD adına özür dileyerek, düzeltilerek güncellenmiş verileri aşağıdaki tabloda sunuyorum.

Tablo 1. Toplam Kamu Sosyal Harcamaları GSYİH (%)

	1980	*1985*	*1990*	*2001*	*2002*	*2003*
Yunanistan	11,5	17,9	18,6	22,3	21,3	21,3
Portekiz	10,8	11,0	13,7	20,9	22,2	23,5
İspanya	15,5	17,8	20,0	20,2	20,2	20,3
İsveç	28,6	29,7	30,5	29,3	30,4	31,3
Amerika Birleşik Devletleri	13,3	12,9	13,4	15,2	16,0	16,2
Türkiye	4,4	4,2	7,6	n/a	n/a	n/a
Çek Cumhuriyeti	n/a	n/a	16,0	20,4	21,0	21,1
Slovenya	n/a	n/a	n/a	17,8	17,9	17,3
Kore	n/a	n/a	3,0	5,4	5,4	5,7
Meksika	n/a	1,9	3,6	5,9	6,3	6,8
OECD Toplam	15,9	17,6	17,9	19,7	20,3	20,7

Kaynak: OECD (2007), Sosyal Harcamalar Veritabanı (SOCX), 1980-2003, http://stats.oecd.org/wbos

AYŞE BUĞRA

— ● —

Toplum ve Bilim'in 108. sayısında yayınlanan "Geri dönüşümün görünmeyen yüzü: Sokak toplayıcılarının iş ve yaşam koşulları üzerine bir değerlendirme" başlıklı yazımızda, chiffonier [paçavracı] "başkentte günün çöpünü toplaması gereken adam", "büyük kentin savurup attığı, kaybettiği, ayaklar altına aldığı, kırıp döktüğü her şeyi toparlıyor, ayıklıyor, sınıflandırıyor. İfratın ve israfın kaydını tutuyor" şeklinde yer alan alıntılar, Baudelaire'in *Yapma Cennetler* isimli kitabının Telos Yayınları (1994) tarafından yapılan baskısından değil; yine Baudelaire'in *Modern Hayatın Ressamı* (İletişim, 2003) kitabına Ali Artun tarafından yazılan "Baudelaire'de Sanatın Özerkleşmesi ve Modernizm" başlıklı sunuş yazısından (s. 13), yine Artun'un çevirdiği biçimiyle alınmıştır. Düzeltir, özür dileriz.

SİBEL YARDIMCI – ALİ SALTAN

Linç girişimleri, neo-liberalizm ve güvenlik devleti

*Zeynep Gambetti**

Bu yazıda çözülmeye çalışılacak olan sorunun ilk öğesi, Türkiye'de son iki yılda linç ve toplumsal şiddet olaylarında belirgin bir sayısal artışın meydana gelmiş olmasıdır. Siyasal içerikli linç girişimleri, son dönemde en yoğun olarak 2005 Nevruz kutlamaları sırasında bayrak yakma iddialarından sonra başladı ve 1,5 yıl içinde basına yansıyan 30 kadar linç girişimi meydana geldi.[1] Bunların çoğunluğu Kürtleri ve solcuları hedefliyordu. Bunun yanısıra 6-7 Eylül olaylarının 50. yıldönümünde açılan bir fotoğraf sergisinin ve bunun ardından TESEV raporunun açıklanması için düzenlenen bir toplantının basılması; yazarlara ve gazetecilere karşı açılan davalar; eşcinsel ve transeksüellerin gösteri yapmaktan tehditlerle alıkoyulmaları gibi saldırgan davranışlarla örülmüş bir gerginliğin varlığı, en azından medyanın yansıttığı bir gündem halini geldi.

Sorunu karmaşıklaştıran ikinci durum ise, hemen hemen aynı zamanda Batı'da da toplum bekçiliği (*vigilantism*)[2] ve güvenlik gerekçeli şiddetin artmış olmasıdır. ABD'de 11 Eylül sonrası bayrak furyası ve Campus Watch gibi toplum bekçiliği pratikleri Türkiye'dekilerle birebir örtüşmese de, benzerlikleri hiç dikkate almamak da ciddi analitik bir hata olur. Türkiye, tarihi ve kurumsal yapısı itibariyle Batı demokrasilerinden farklı olabilir, fakat muhalif söylemlerin bastırılması burada da, orada da, oldukça yeni, alışılmamış yöntemler aracı-

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

1 Bunların hepsinin "linç girişimi" olarak adlandırılmasının sebebi, bir olay dışında (3 Eylül 2006'da İsmailağa Cemaati imamını bıçaklayan saldırganın camide katledilmesi) ölümle sonuçlanmamış olmalarıdır.

2 *Vigilantism*, kanuni yetkisi olmayan sivil halkın, yani devletin resmî kolluk kuvvetlerinin ve yargı mekanizmasının bir parçası olmayanların, toplumsal düzeni sağlamaya çalışma faaliyetlerini ifade eder. Gönüllü bekçilikten infaz memurluğuna kadar çeşitli şekillere bürünen *vigilantism*'i Türkçe'ye "toplum bekçiliği" veya "toplumsal bekçilik" olarak çevirmek yerinde olur.

lığıyla gerçekleştirilmektedir. Bunu gözardı edip Türkiye'deki linç ve bekçilik olgusunu salt ulusal dinamiklerle açıklamak yetersiz kalacaktır.

Üçüncü bir sorun ise, Türkiye ekonomisinin neo-liberal küreleşme girdabına kapılan birçokları gibi, bunun toplumsal etkilerine maruz kalıyor olmasıdır. Neo-liberalizm, "resmî devlet aygıtının parçası olmayan ve şirket mantığıyla hareket eden özerk yönetim birimleri aracılığıyla tahakküm ve düzenleme alanlarını çoğaltır" (Gupta ve Sharma, 2006: 277). Aynı zamanda eşitsizlik zeminini de genişletir: metropollerin etrafında giderek büyüyen varoşlardan, özellikle tarımda gelir kaynaklarındaki artan güvensizliğe; temel hizmetlerde (elektrik, su, doğal gaz) özelleştirme güdümlü fiyat artışlarından, çokuluslu şirketler ile alt sınıf arasındaki rekabete kadar (çöp toplayıcılığı buna bir örnek teşkil eder). Fransız banliyölerinin gözler önüne serdiği gibi, bunların doğurduğu şiddet patlamalarından Batı da payını almaktadır.

O halde, Türkiye'deki linç girişimlerinin birçok ülkede gözlemlenen gergin gidişat ile nasıl ilintili olabileceği sorusu sorulmalıdır. Bu gerginliği, artıyor veya azalıyor olması sorusundan bağımsız olarak ele alarak çözümlemek gerekir. Burada çözümlemeden kasıt, linç girişimleri ve toplumsal şiddeti bir veya iki temel sebebe indirgeyerek açıklamak değil, yani basit nedensellik ilişkileri kurmak değil; bunlara zemin hazırlayan konjonktürün yapısını ve olası etkilerini tespit etmektir. Türkiye'de, özellikle 1980 darbesinden beri, sıkıyönetim, olağanüstü hal, ulusal güvenlik, "düşük yoğunluklu savaş", Kürt sorunu ve İslâmi rejim tehdidi gibi şiddet altyapısı içeren söylem ve pratikler neredeyse süreklilik arzetmektedir. Buna anayasadan başlamak üzere tüm yasalarda ağırlıklı olarak yer alan yasaklar, emekçi sınıfın sendikalarıyla ve haklarıyla beraber sindirilmesi, artan polis yetkileri gibi birçok baskıcı politikayı da eklemek gerekir. 12 Eylül'ün düzen ve istikrarı sağladığı iddiası, darbe öncesindeki toplumsal şiddetin yerini devlet şiddetinin aldığı gerçeğini gizler. 1970'li yılların kanlı çatışmalarına son verdiği gerekçesiyle meşrulaştırılan darbe, daha kurumsal ve sembolik şiddet türlerini günlük hayatın bir parçası haline getirmiş, bir kuşağın tamamını bu pratik ve söylemlerle yetiştirmiş, yoğurmuştur. Yönetimin sivillere devredilmesinin hemen akabinde ortaya çıkan PKK tehdidi ise, ordunun siyaset sahnesinden çekilmemesinin yolunu da açmıştır. Geçmişiyle bir türlü yüzleşemeyen bu siyasal kültürün yakın dönem hafızasında bastırılan en ciddi şiddet olayları olan 12 Eylül ve Güneydoğu'daki 15 yıllık savaş hâlâ dile ve bilince gelememektedir.

Buna rağmen, şu tesbiti yapmak önemlidir: linç girişimleri, Güneydoğu'da savaşın hızını kaybettiği bir döneme rastlar. Bunun yüzeydeki nedenleri, siyasal parti liderleri ve şahin gazetecilerin çok defa işaret ettikleri gibi, Avrupa Birliği ile ilişkilerdeki hayal kırıklığı, AKP hükümetinin iradesizliği, "halkın sabrının taşması" olabilir. Hiç kuşkusuz toplumsal şiddet, artan milliyetçi aidiyet biçimleriyle veya çarpık ekonomik düzenin psikolojilerde yarattığı bozukluk

ile de açıklanabilir. Milliyetçilik, 1980'den bu yana sağ-sol eksenini kesen, devlet aygıtları tarafından doğrudan aşılanan ve yeniden üretilen bir ideoloji olarak, hâkim dilin ve politik ufkun üzerinde ipotek kurmuştur. Serbest piyasa ekonomisine geçiş ise, gelir grupları arasındaki aralığı açmış, geleneksel dayanışma ve yardımlaşma ağlarını çözmüş, dengeleyici unsurların eksikliğinde, başta emekçi ve çiftçiler olmak üzere birçok kesimi piyasa mekanizmasının rekabetçi şartlarına teslim etmiştir.

Ancak siyaset bilimi literatüründe "savaş sonrası şiddet" olarak adlandırılan olgu, salt iç dinamikler üzerinden, salt Türkiye Cumhuriyeti tarihi içinde kalarak ve biraz da bu tarihin "nevi şahsına münhasır" olduğu varsayımı üzerinden yapılacak değerlendirmelerin bir noktadan sonra yanıltıcı olacağına işaret eder. Savaş yaşamış toplumlarda (örneğin Kuzey İrlanda, Sri Lanka, Güney Afrika), şiddetin bir norm olarak içselleştirmesi, bir "şiddet kültürünün" ortaya çıkması sözkonusudur, ki bunun en belirgin tezahürlerinden biri linç girişimleri ve galeyanlardır. Farklı ülkeler üzerine yapılan incelemelerde, toplumsal ya da kişilerarası sorunların çözümünde, günlük hayatın yarattığı sıkıntılarla baş etmede "normal" bir yöntem olarak şiddetin kullanılagelmesi, savaş sonrası dönemlere tekabül eder. Başka bir deyişle şiddet, iktidar ve statü kazanmanın meşru bir yolu olmuş, kanıksanmış ve makbul değerler dağarcığında yer edinmiştir.

1980'lerin başından beri dünyada ve Türkiye'de toplumsal tahayyüller arasında yer edinen bir başka değer ise piyasadır. "Benim memurum işini bilir" önermesinin altında yatan "kişisel başarı uğruna her yol mübahtır" zihniyeti, her türlü usulsüzlüğü (hayali ihracat, rüşvet ve hortumculuk) teşvik edebileceği gibi, aynı zamanda –ve daha geniş toplum kesimleri açısından bakıldığında belki de daha belirgin olarak– bireysel girişim ve inisiyatifi hâkim değer haline getirmektedir. Neo-liberalizmin işlerliğini sağlayan ideoloji ve pratikler bağlamında ele alındığında, memur örneği pek de tesadüfi değildir: konumu gereği geçimini devlet sayesinde sağlayan memurun devletten bağımsızlaşması, kendi başının çaresine bakmayı öğrenmesi, yani devlet dışından gelir üretmesi, 24 Ocak kararlarıyla başlayan ve kamu reformu yasalarına kadar uzanan süreçte, patolojik olmaktan çıkmış, norm haline gelmiştir. Özelleştirme süreci, devletin hizmet alımlarından çekilmesi, eğitim ve sağlık alanlarının piyasaya devredilmesi, sözleşmeli personel uygulaması, rekabeti ve verimliliği kıstas alan "toplam kalite yönetimi" gibi uygulamaların[3] sonucunda memur, ya doğrudan özel sektör personeli, ya da piyasa koşullarına tâbi tutulan devlet personeli olmak üzeredir.

Ben bu yazıda, herkesin devlet dışı alana –"sivil" toplum alanına– itilmesi olarak değerlendirilen bu gidişatın, tam tersine, herkesin iktidar alanına çekilmesi olduğunu iddia edeceğim. Türkiye'deki linç girişimleri bu paradoksu anlamak açısından son derece elverişlidir. Bir çeşit sivil inisiyatif veya girişimcilik

3 Bunların arasında özellikle, İl Özel İdaresi, Mahalli İdareler, Belediyeler, Personel Rejimi ve İş Yasalarında yapılan düzenlemeleri saymak gerekir.

olarak da görülebilecek olan bu toplumsal şiddet türü, devlet/sivil toplum arasındaki mesafenin fiilen ortadan kalktığına, "memur vatandaş" veya "polis vatandaş" öznelliklerinin oluştuğuna işaret eder. Bu yüzden şiddet, iktidar tarafından belirlenen ideolojik faylar üzerinden patlamakta; iktidara karşı değil, iktidar içinden tezahür etmektedir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kendine has özelliklerini yadsımadan –aksine, bunlar temelinde yapılacak incelemelerin de linç girişimleri ve toplumsal şiddet dinamiklerine ışık tutacağını kabul ederek– bu yazıda vurgulanacak noktanın farklı olduğunu belirtmem gerekir. Devlet, ekonomi ve sivil toplum üçlüsü arasında kurulacak ilişkiler, girift ve karmaşık bir tablonun farklı öğelerinin birbirleriyle nasıl bir etkileşim içerisinde oldukları gösterilmek suretiyle ortaya çıkarılabilir ancak. Sivil toplumun "İkinci Uyanışı'nın güçlü büyüsü" (Comaroff ve Comaroff, 2000: 331) piyasanın egemenliği imi altında gerçekleşiyor olabilir gerçekten; ancak bunu devlete karşı halk, hükümet iktidarına karşı piyasa güçleri, yurttaşa karşı müşteri ikilemleriyle anlamanın koşulları henüz oluşmamıştır. Bush yönetiminin 11 Eylül sonrası politikaları örneğinde görüldüğü gibi, yönetimsellik çağında devletin egemen refleksleri yok olmamış (Gambetti ve Güremen, 2005), tam tersine devlet-ekonomi-sivil toplum üçlüsünün kenetlenmesine yol açacak şekilde güçlenmiştir. Devletin işlevlerinin özelleştirilmesi, paradoksal olarak, devlet ile sivil toplum arasındaki mesafenin azalmış olduğunu gösterir. Kuramsal anlamda burada sözkonusu olan, Leviathan'dan Behemoth'a geçiştir.[4] Beriki devlet, ekonomi ve toplumun tamamını betimleyen yapısal şekilsizliğin imgesidir. Franz Neumann (1987), Behemoth figürünü Nazi Almanyası'nın devlet yapısını açımlamak için kullanmıştı. Modern devlet özel ile kamusalı, devlet ile sivil toplumu, yasal olan ile olmayanı net bir biçimde ayrıştırmaya çalışırken, Behemoth figürünün betimlediği toplumsallıkta, bunlar yeniden birbirlerine karışmakta, sınırlar ortadan kalkmakta ve amorf bir yapı vücut bulmaktadır. Ben burada, linç girişimlerinin bu geçişin göstergelerinden biri olduğunu iddia edeceğim.

Savaş sonrası şiddet olgusu ve "şiddet kültürü"

Adı konmamakla, araştırma konusu edilmemekle, toplumsal hafızada sürekli bastırılmakla beraber, Türkiye 15 yıl kadar uzun bir süre bir iç savaş yaşadı. Bunun etkilerini, cumhuriyetin kuruluşundan beri varolan militarist ideolojiyle anlamak mümkün değildir. "Biz bize benzeriz" mantığı terkedildiğinde, Tür-

4 İngiliz düşünürü Hobbes modern devleti tanımlamak için Leviathan metaforunu, yani mitolojideki tek kafalı, binlerce kol ve bacaklı canavarı seçmişti. Bu temsile göre devlet, tek bir merkezî yönetim altında toplanan hukuki ve idari bir yapı olarak tasvir ediliyordu. Hobbes'un devleti, çoğulluğa (kollar, bacaklar) rağmen belirgin bir biçimi ve hareket yönü olan bütünlüklü bir yapıydı. Neumann'ın Behemoth'u ise, bunun tam tersine, amorf, sabit bir yapısı olmayan, müphem ve kaypak bir devleti anlatır.

kiye'deki linç girişimleri ile uzun süren savaş ve silahlı mücadele deneyiminden geçmiş toplumlarda çok sık ortaya çıkan "savaş sonrası şiddet" olgusu arasında büyük paralellikler olduğu göze çarpar.

Dünyadaki farklı örneklerden yola çıkılarak (Mozambik, Kuzey Irlanda, Sri Lanka, Güney Afrika) yapılan çalışmalar göstermektedir ki, barış anlaşmaları ve ateşkeslerden sonra toplumsal şiddet olgusu başgösterir. Milliyetçiliğin artıyor veya azalıyor olmasından bağımsız olan bu durum, adi suç oranlarında belirgin bir artış olarak tezahür edebileceği gibi, birçok ülkede toplum bekçiliği ve toplu galeyanlara (*mob violence*) sebep verir. Literatürde "şiddet kültürü" olarak geçen bu durum, şiddetin günlük hayatta ortaya çıkan sorunları ve kişiler arası ilişkileri düzenleme ve çözme yöntemi olarak kabul görmesi şeklinde tanımlanır (Steenkamp, 2005: 254). Salt söylemsel bir analizle yetinmekle kalmayıp, böylesi bir kültürün yaratılmasında bilfiil savaş pratiklerinin etkisini görmek gerekir.

Örneğin, 1994 ateşkes anlaşmalarının ardından Kuzey Irlanda'da ırkçı, homofobik ve sekter saldırıların arttığı, şiddet türlerinin çeşitlendiği ve savaş döneminde yaşananlardan çok daha geniş tabanlı isyan ve galeyanların meydana geldiği gözlemlenmiştir. Ateşkese rağmen Irlanda'da paramiliter örgütler, çok daha düşük yoğunlukta da olsa, eylemlerini ara ara sürdürmüş, tam olarak silahlanmamış ve dolayısıyla barış tam anlamıyla tesis edilememiştir. Türkiye için de aynı durumun sözkonusu olduğu not edilmelidir. Irlanda'da hâkim kültüre içkin olan fiziksel gücün yüceltilmesi, 30 yıl süren ve bir kuşağın tamamını kapsayan iç savaşla pekiştiğinde bir "şiddet kültürü" ortaya çıkmıştır (Jarman, 2004: 435). Gerek hane içi şiddet, gerekse anti-sosyal olarak nitelendirilen faaliyetlerde (uyuşturucu trafiği, hırsızlık, silahlı soygun, mala zarar verme) artış kaydedilmiştir. Organize suçun artmasının yanısıra, şiddet olaylarının kamuoyunun dikkatini daha fazla çekmesi de sözkonusudur. Üstelik, savaşta oluşmuş kutupların barış döneminde de birbirleriyle olan çekişmeleri sürmektedir. Bu çekişmelerin, sembolik kılıflara bürünmesi ise dikkat çekicidir: taraflar, gösteri yürüyüşleri ve kutlama törenleri üzerinden birbirleriyle zıtlaşma içine girmeye devam etmektedirler (Jarman, 2004: 424-425). Kutlamalar, geçmiş yılların silahlı mücadelesinin sembolik uzantıları olarak yaşanmaktadır. Burada sözkonusu olan durum, savaşın kültürel pratiklere tercüme edilmesi, yani bir çeşit savaş taklidi olarak adlandırılabilir. Türkiye'de ise benzeri bir durum Nevruz kutlamaları açısından sözkonusu oldu. Hükümet 1991'de "Newroz"u Nevruz olarak Türkleştirerek resmî bayram ilan etti. 2000 yılında Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel ve Başbakan Bülent Ecevit Nevruz'un kardeşlik anlamına geldiğini söyleyen beyanlarda bulundular. Bir ertesi yıl Kültür ve Eğitim Bakanlıkları Orta Asya Türki Cumhuriyetleri'nden folklor grupları getirdiler. 2002'de Emniyet Teşkilatı okullarda dağıtılmak üzere bir Nevruz kitapçığı bastırdı. Nevruz aslında bir Orta Asya Türk geleneğiydi ve hatta aşırı

milliyetçiliğin sembolleri olan Bozkurt ve Ergenekon destanıyla ilişkiliydi.[5] Dolayısıyla, Nevruz'un anlamı gerek Türkler, gerekse Kürtler için farklılaştı ve 21 Mart bir karşılıklı çekişme gününe dönüştü.

İrlanda'ya kıyasla Guatemala'da ise silahların susmasından sonra ortaya çıkan şiddet ise daha çok linç biçimini almıştır. Ülkede yaşanan 36 yıllık iç savaşta dahi görülmemiş bir düzeye fırlayan toplumsal bekçilik pratikleri, yoğunluklu olarak, askerî yönetimden sivil yönetime geçildiğinde ortaya çıkmış ve 1996 barış anlaşmalarının akabinde artmıştır. Mağdur eden ile edilen arasındaki farkı ortadan kaldıran bu pratikler, Guatemala'da devlet şiddetinin varolan sivil toplum örüntüsünü ne denli hasara uğrattığının bir göstergesidir. 1996'dan sonra Guatemala'daki suç oranı, Latin Amerika ülkelerinin genelindeki suç oranının iki katından fazlasına çıkmıştır (Godoy, 2002: 644). Ancak Guatemala ile Türkiye arasındaki fark, Guatemala'da linç girişimlerinin savaşı doğrudan yaşamış olan topluluklar tarafından gerçekleştiriliyor olmalarıdır. Türkiye'deki koruculuk sistemine benzer bir mantıkla silahlandırılan yerli halk, savaş yaşamış bölgelerde işlevsiz hale gelen yargının yerine popüler bir yargı mekanizması kurmuş; adi suçluları canlı canlı yakarak veya taşlayarak öldürmeyi bir norm haline getirmiştir. Resmî yargı organlarına olan güvenin savaş sırasında erimesi yüzünden halk, polisin yakaladığı suçluları bile linç etmeye kalkmakta, karakollara ya da mahkemere saldırmakta ve "adaleti kendi elleriyle" tesis etmeye (*justicia a mano propia*) çalışmaktadır.

Böylesi şiddet kültürlerinin ortaya çıkmasında etkili olan faktörlerin sistematize edilmesi için Steenkamp'in (2005) önerdiği şema faydalı olabilir. Steenkamp, insanların *neden* şiddete başvurduğu sorusundan çok, toplumda şiddet kullanımını sürdürülebilir kılan norm ve değerler *nasıl* yaratılır ve kalıcı hale getirilir sorusundan yola çıkarak, uluslararası, ulusal, toplumsal ve bireysel koşullara bakmak gerektiğini savunur. Buradaki temel varsayım, bireysel şiddet davranışlarının, şiddeti meşrulaştıran daha geniş, makro süreçler içerisinde teşvik edildiğidir.

En üst düzeyde, yani uluslararası ilişkiler alanında, ihtilafları çözme yöntemi olarak diyalog yerine askerî güç kullanımı, şiddetin bir iktidar ve kontrol mekanizması olarak işlevselliğinin altını çizmektedir. Bunun yanısıra, silahlı grupları besleyen ve gayri resmî veya yasadışı yöntemlerle sürdürülen ilişki ağlarının (örneğin, silah ticareti, uyuşturucu trafiği, mal ya da insan kaçakçılığı) bir nüfuz edinme yolu olarak şiddeti meşrulaştırmaktadır. Bu noktayı daha sonra ele alacağım.

Ulusal düzeyde ise, devletin kendi pratikleri vatandaşların şiddeti benimsemesinde kilit rol oynar. Özellikle iç savaşta devlet, kendi uyguladığı şiddeti gerekçelendirmek ve meşrulaştırmak durumundadır. Barış dönemlerinde ceza-

5 *Hürriyet*, 5 Mart 2002.

landırılacak olan şiddet eylemleri savaş esnasında yüceltilir. Yasa-üstülük ve hatta yasadışılık kusur olmaktan çıkar, vatana hizmet etme, kahramanlık, fedakârlık olarak temsil edilir (Türkiye'de Çatlı örneğinde olduğu gibi). Savaş döneminin belirgin bir pratiği, toplumun savaşın gerektirdiği özveriyi içselleştirmesi için resmî kuruluşlar ve kanaat önderleri tarafından verilen demeçlerdir. Toplumun kültür ve kimliğini şiddet pratikleri etrafında yeniden inşa etmek, şiddet kullanımının sindirilmesini ve kabullenilmesini sağlamak amacıyla gerekli görülür. Bu amaçla, kolektif hafızanın oluşumunda etkili olan resmî söylemler, devletin kuruluş aşamalarında kullanılmış olan şiddeti (örneğin, kurtuluş veya bağımsızlık savaşlarını) sürekli ön plana çıkarır ve överler (Steenkamp, 2005: 260). Aidiyet hislerini güçlendirmek ve geçmiş şiddeti kanıksamak amacını güden demeçler, barış döneminde de sürebilir. Burada önemli olan, devletin bunu haklı veya haksız gerekçelerle yapmış olması değil, yapmış olmasının toplumsala etkisinin ne olduğudur.

Söylemi destekleyen ve pekiştiren pratiklerden bir tanesi, yasaların askıya alınması veya bizzat devlet tarafından delinmesidir. Bu, hukukun değerini ve saygınlığını azaltır. Etkinliği olmayan bir ceza sistemi, bireylerin haklarını koruyamayan bir adalet mekanizması, yetersiz hâkimiyet ve irade yüzünden hak ihlallerini kanun önüne getiremeyen bir kolluk mekanizması, sivil halkın resmî adalete duyduğu güven ve saygıyı ciddi ölçüde azaltır (Steenkamp, 2005: 259). Buna devletin kendi ihlallerine muafiyet veya dokunulmazlık tanıyan yasa veya uygulamalar da eklenince, şiddet kullanımının cezalandırılmayacağı fikri kanıksanmış olur.

Ancak bundan da önemlisi, devletin kolluk güçlerine (ordu, jandarma, polis, özel tim) verdiği olağanüstü yetkinin, savaş sürdükçe, aşırı şiddet uygulanmasını "özendiren" (en azından haklı kılan) bir hal almasıdır. Güney Amerika üzerine yapılan çalışmalarda sıkça tekrarlanan bir ifade, devletin "gerilla balığını yakalamak uğruna gölü kurutma" pratikleri ifa etmiş olduğudur (Godoy, 2002: 642; Burt, 2006: 39). Bununla işkence, kayıplar, faili meçhul cinayetler, köy boşaltma ve yakmalar[6] kastedilmektedir. Barış döneminde ise kolluk güçleri, kendilerine tanınan bu olağanüstü "hak"lardan mahrum bırakılmalarına karşı direnç gösterme eğilimi içine girebilirler. Düzeni korumak adına aşırı şiddete başvuran devlet, özellikle ordunun siyasette ağırlıklı bir yeri varsa, toplumu ayrıca militarize etme yöntemine başvurur. İç savaş zaten, esas itibariyle, devletin şiddet tekelini yitirdiğinin bir göstergesidir; toplumda başka bir grup ya da örgüt bu hakkı kendine intikal ettirmiştir çünkü. Toplumun her köşesine nüfuz edemeyen devlet, bu defa sivil halkı askerleştirerek kendini savunma yöntemine başvurur. "Şiddet tekelinin devri" olarak da tanımlanan bu hak intikali, çatışma yaşayan toplumların bazılarında koruculuk sistemine benzer sis-

6 Bunlar "yanmış toprak" *(scorched earth)* ifadesiyle anılmakta.

temler oluşmasına yol açmıştır. Genelde köylülerin silahlandırılmasına gidilir. Yani devlet, bu iş için eğitilmemiş, yeterli donanım ve yönlendirmeye sahip olmayan, denetim ve gözetim mekanizmalarına tâbi tutulamayan sivillere güç ve şiddet kullanımını kendi elleriyle devretmiş olur (Steenkamp, 2005: 258-259). Özellikle iç savaş veya düşük yoğunluklu çatışmalar, asker ile sivil ayrımını belirsizleştirme ve şiddeti topluma yayma anlamında daha etkilidir. Guatemala'da ordu, savaş boyunca, yerel cemaat önderlerini fiziksel olarak ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Sendika liderleri, Katolik grup başkanları, öğrenci önderleri ve toplumsal adaleti savunan diğer tüm örgütlerin başındakilere karşı yürütülen kampanyalar, süreç içerisinde, gerilla ile sivil halk arasında hiçbir ayrım yapılmaması sonucunu doğurmuş, tüm yerlilerin potansiyel suçlu ve iç düşman sayılmasına yol açmıştır (Godoy, 2002: 646). Etkisizleştirilen cemaat önderlerinin yerini devlet eliyle silahlandırılan korucular almıştır. Koruculuk sistemi, Latin Amerika'daki iç savaşlarda sıkça başvurulan bir yöntemdir. Peru'daki *rondas campesinas*, Guatemala'daki *patrullas de autodefensa civil* gibi sistemlerin en büyük etkisi, "böl ve yönet" stratejisine hizmet etmiş olmalarıdır (Godoy, 2002: 648; Burt, 2006: 38). Yerel cemaatler içinde aidiyet duygularını bozan, dayanışma, yardımlaşma ve karşılıklı güveni yıkan bu uygulamalar, nihai olarak korku politikalarının sivil halk üzerindeki etkisini pekiştirmiştir. Guatemala'daki savaş üzerine yazılan şu satırlar, bu açıdan çok anlamlıdır:

> O halde Guatamela'daki savaşın en kalıcı etkisi, uzun mağdur listeleri veya yüzlerce işaretlenmemiş mezardan ibaret olmayabilir. Bu etki, geride hiçbir görünür iz bırakmamış olan birşeyde yatıyor olabilir: parçalanan cemaat bağları, güven ve anlam örgülerinde (Godoy, 2002: 648).

Siyasi otoritenin barış dönemindeki edimleri de şiddetin normalleşmesinde önemli rol oynar. Savaşın yaralarını sarmakta geciken, fiziksel altyapıya öncelik tanıyıp bireylerin ve toplumsal dokunun aldığı yaraları gözardı eden hükümetler, çaresizlik hissinin artmasına yol açabilir. Yapısal şiddet olarak da adlandırılan ekonomik eşitsizlik ve mağduriyetleri gidememek de bu durumu pekiştirir, güvensizlik ve korkunun özellikle alt gelir gruplarında hâkim duygu olarak yerleşmesine yol açar (Steenkamp, 2005:260). Guatemala'da ordu ve devletin kolluk güçlerinin yüzlerce köyü haritadan sildiği bölge, aynı zamanda, ülkenin en yoksul ve dışlanmış bölgesidir. Yerel halk, ekonomik zorunluluk yüzünden kıyı bölgelerindeki büyük tarım işletmelerinde hasat döneminde sezonluk işçi olarak çalışmak yoluyla geçimini sağlamaktadır. Toplumsal düzlemde incelendiğinde, ailelerin ve geleneksel ilişki ağlarının, gelir kaynaklarının zorunlu göç ve ölümler yüzünden yokolması, sadece istikrarsızlık ve güvensizlik yaratmakla kalmaz, genç kuşakların kurumsallaşmış bir toplumsal yaşam içinde kendilerine bir yer edinmelerini de engeller. Şiddet, özellikle

genç kuşaklar için bir grup içerisinde statü kazanmanın yöntemi haline gelebilir. Araştırmalar gösteriyor ki, barış anlaşmalarından sonra insanlar daha fazla güvenlik umutları gerçekleşmedikçe, kendini koruma yöntemi olarak şiddeti meşru görmeye başlarlar (Steenkamp, 2005: 264-265). Toplum bekçiliğinin tabanı böyle oluşur.

Türkiye açısından linç girişimlerini anlamakta açıklayıcı olan bir diğer faktör ise, toplumda bir grubun devlet söylem ve pratikleri aracılığıyla meşru hedef haline getirilmiş olmasıdır. İç savaş yaşayan diğer ülkelerde de (örneğin Kuzey İrlanda, Güney Afrika) genellikle etnik, dinî veya ırksal bölünmeler sonucunda bazı grupların "içeridekiler" (bizden), diğerlerinin "dışarıdakiler" (onlardan) olarak damgalanması sözkonusudur. Hâkim grup, kendi kimliğini tanımlamak ve sınırını çizmek adına pratik ve söylemlerini bu bölünme ekseninde yeniden örgütler ve kurar. Toplumsal şiddet, gerek cemaat bağları çöktüğü zaman, gerekse bunların tehdit algıları karşısında güçlendirilmesine gereksinim duyulduğu zaman ortaya çıkabilir (Steenkamp, 2005: 263).

Ne var ki, Türkiye'de şiddet, varolan düzene ve iktidara karşı değil, bu düzenin temel varsayımlarına (ve hatta bazen farklı retorik ve pratikler altında özenle gizliyor olduklarına) sahip çıkan bir biçimde vuku buluyor. Şiddetin failleri, savaşı doğrudan deneyimlemiş kesimler olmadıkları gibi, linç girişimlerinin üç tanesi hariç neredeyse tamamı savaşa sahne olan bölgeden uzakta meydana geldi. Şiddet, adi suçların patlamasına da yol açmamışa benziyor (genel bir artış olduğu doğru olabilir, ama toplumsal ve kentsel yaşamı sekteye uğratmamıştır). Güney Afrika'da toplum bekçiliği, adi suçları önlemek üzere oluşturulan yurttaş girişimleri şeklini alır (Burr ve Jensen, 2004). Oysa Türkiye'de toplumsal şiddet daha çok literatürde "rejim şiddeti" (*establisment violence*) olarak tabir edilen türe yakındır (Rosenbaum ve Sederberg, 1974).

Provokatif de olsa, linç girişimlerini bir sivil toplum inisiyatifi veya bir tür faillik (*agency*) olarak görmek mümkündür. Kolluk güçleri, yerel güç odakları, ekonomik eşitsizlik ve tarımsal dönüşüm yüzünden baskı altında kalmış öznelerin, mağdur konumunda olmak yerine fail olma hali olarak nitelendirilebilirler (Godoy, 2004: 623). Devletin düzen koruma işlevinin sivil topluma intikalinin, berikinin devletleşmesi olarak nitelendirilebilecek bir gelişmeye yol açması sözkonusudur. Sivil toplum (veya bireyler) devletin ideolojik çizgileri boyunca hizalanırken, devletten çok devletçi oluyor, bir çeşit "artık devlet" vuku buluyor. Aşağıda açımlanacak olan da budur. Savaş sonrası şiddetin Türkiye'de hangi noktada ve nasıl tetiklendiğini incelemek; bunu mutat (ve değişmediği varsayılan) bir milliyetçilik ile açıklamaktan ziyade, neo-liberal düzende "güvenlik devleti" olarak tanımlayabileceğimiz olguyla ilişkilendirmek önem taşımaktadır. Neo-liberal iktidar pratiklerinin milliyetçiliği farklı rasyonaliteler içine çekerek nasıl dönüştürdüğüne ve nasıl yeniden kurduğuna dair göstergeler ancak bu sayede ortaya çıkabilir. 1980 sonrasında ve özellikle savaşın sürdüğü

yıllarda hâkim ideoloji haline getirilen milliyetçilik, 2000'li yıllarda ise, bir taraftan neo-liberal toplumsal öznelliklere eklemlenlenirken, diğer taraftan devletin yapısındaki radikal neo-liberal dönüşümlerin kılıfı haline gelmektedir.

Toplumsal şiddet: 21 Mart 2005 sonrası linç girişimleri

Basına son dönemde "linç girişimi" olarak yansıyan ilk toplu galeyan, 6 Nisan 2005'te Trabzon'da Tutuklu ve Hükümlü Aileleri ile Dayanışma Derneği (TAYAD) üyesi beş kişinin bildiri dağıtmak isterken sokakta oluşan kalabalık bir grubun saldırısına uğramasıydı. Türk bayrağının yakıldığı ve PKK flamasının açıldığı söylentileri üzerine toplanan kalabalık, "Tecritte ölüm var" başlıklı bildiriyi dağıtanları dövmeye kalkınca devreye giren polis, TAYAD'lıları korumaya çalışmış, ancak olayı duyup gelenlerle birlikte sayıları iki bine ulaşan kalabalık, "Türkiye, Türkiye", "Burası Trabzon, buradan çıkış yok", "Burası Mersin değil", "Bayrağı yakanı biz de yakarız" sloganları atarak, bildiri dağıtanların kendilerine verilmesini istemişti.[7] Linççi kalabalığın içinde ülkücülerin bulunduğu basına yansımıştı. Emniyet Müdürü'nün telkinleriyle kalabalık sakinleştirilmeye çalışılırken, bildiri dağıtanlar gözaltına alınmış ve adliyeye sevkedilmişti. Ancak bu da öfkeyi yatıştırmamış olsa gerek ki, grup adliye önünde de TAYAD'lıların kendilerine verilmesi için gösteri yapmaya devam etmişti.

Hatırlanması gereken bir nokta, 6 Nisan'da cereyan eden ve 10 Nisan'da yine Trabzon'da TAYAD'lıların dernek üyelerinin gözaltına alınmasını protesto eden basın açıklamasında da yinelenen galeyan, 21 Mart 2005'te Mersin'de Nevruz kutlamaları sırasında bayrak yakılma iddialarının akabinde gelişti.[8]

2005 Nevruz'unun özelliği, gösterilere katılan çocuklardan bazılarının bir Türk bayrağını yerlerde sürükledikleri ve daha sonra yaktıkları iddiası üzerine, olaydan 2 gün sonra bir açıklama yapan Genelkurmay Başkanlığı'nın tüm ülkeyi bayraklarla donatan bir milli sembolizm dalgası başlatmış olmasıydı. Basın tarafından "son dönemde benzeri görülmeyen sert bir açıklama"[9] olarak değerlendirilen tepki şu sözlerle ifade edilmişti:

---

7 *Milliyet*, 7 Nisan 2005.

8 21-26 Mart arasında ise, basında fazla yankı bulmayan birkaç münferit olay daha olmuştu. Murat Çelikkan, *Radikal*, 26 Mart 2005: "DEHAP'ın Eskişehir ve Isparta il binaları saldırıya uğradı. Camlarına 'Ya susturacağız, ya kan kusturacağız,' yazıldı. Isparta'da kapılarının önüne şüpheli bir paket bırakıldı. Bursa il binasına 'Bu ülkeyi kimse tehdit edemez, öleceksiniz! Binayı da başınıza yıkacağız,' diye tehdit mesajı asıldı. Ülkü Ocakları, Mersin'den sonra Ankara'da da gösteriler yaptı. [...] Marmara Üniversitesi Göztepe Kampüsü'nde bir grup ülkücünün, Türkiye Komünist Partili öğrencilere saldırdığı açıklandı. Dört TKP'li öğrenci yaralandı. TKP'li öğrenciler, olayı 'kamuoyunda geniş yer bulan milliyetçi hezeyanın sonucu olarak' değerlendirdi. Eski Çağdaş Hukukçular Derneği Başkanı ve eski İzmir Barosu yöneticilerinden avukat Nedim Değirmenci, kapısının yanında bulunan bir afişin yırtılması bahane edilerek ülkücü olarak bilinen kişilerce saldırıya uğradı. Çenesi ve dişleri kırılan Değirmenci ameliyata alındı."

9 *Milliyet*, 23 Mart 2005.

> Türk milleti, engin tarihinde iyi ve kötü günler görmüş, sayısız zaferler yanında ihanetler de yaşamıştır. Ancak hiçbir zaman kendi vatanında, *kendi sözde vatandaşları* tarafından yapılan böyle bir alçaklıkla karşılaşmamıştır. Savaş meydanında vuruştuğu bir düşmanın bayrağına dahi saygı gösteren bir ulusun, kendi bayrağının, kendi topraklarında, sözde kendi vatandaşları tarafından böyle bir muameleye maruz kalması, hiçbir şekilde izah edilemez ve mazur görülemez. Bu haince bir davranıştır. Hem bir ülkenin vatandaşı olmak, havasını teneffüs etmek, suyunu içmek, karnını doyurmak, hem de o ülkenin *en kutsal ortak değeri* olan bayrağına el kaldırmaya yeltenmek gaflet, dalalet ve hıyanetten başka bir şekilde tarif edilemez. Dost ve düşman herkes şunu çok iyi bilmelidir ki; ne bu ülkenin bölünmez bütünlüğü, ne de bu birlik ve bütünlüğün sembolü olan şanlı Türk bayrağı, asla sahipsiz değildir. Başta yüce Türk Milleti olmak üzere, onun bağrından çıkmış TSK, tıpkı atalarının yaptığı gibi ülkesini ve bayrağını koruma ve kollamaya, bunun için *gerekirse kanının son damlasını akıtmaya* hazırdır, yeminlidir. Onun vakar ve ciddiyetini, sabrını yanlış yorumlayanlara, yanlış hesap peşinde koşanlara, TSK'nin vatan ve bayrak sevgisini denemeye kalkışanlara, tarihin sayfalarına bakmalarını öneririz (*a.b.ç.*).

Daha öncekilere kıyasla aşırı sert olan bu açıklama, "dünyayı yaratmak" açısından gerçek anlamda performatif idi.[10] Hedef ve öncelikleri yeniden belirleyecek, tek bir beden olarak "millet"in niteliklerini tayin edecek ve geçmişini, bugününü ve geleceğini tanımlayacak bir biçimde söylemsel alanı yeniden düzenliyordu. Silahlı Kuvvetler'i milletin organik parçası olarak konumlandırırken, millete de görev ve değerlerini "hatırlatıyordu". "Biz" olarak kurgulanan milleti "yurttaş"ın karşısına çıkarıyor, berikine şüpheli öğe damgasını vuruyordu. Milletin bir dışarısı olduğunu ima ediyor, ama dışarısı olarak içeriye işaret ediyordu. Yeğen'in (2006: 80-81) belirttiği gibi, Genelkurmay Başkanı'nın demeci Kürtleri "geleceğin Türkleri" konumundan çıkarmış, asimile olma kapasitelerine olan umudun söndüğünü ifade etmiştir. Ek olarak burada "düşman" ile "içimizdeki hain" arasındaki fark da çok önemlidir. Düşman belirgin bir niteliğe sahipken, içimizde olan "yabancı" (*stranger*), farklı "öğeleri kategorize etme suretiyle belirsizlik ve muğlaklığı azaltmaya meyil eden (modern) düzenlemeleri sarsar, çünkü müphemlik ifade eder" (Huysmans, 1998: 241).

Eklenmesi gereken bir diğer husus, bu söylemin düşmanı (yani PKK'yı) toplumun tüm dokusuna yayarak dağıtmış ve belirginsizleştirmiş olmasıdır. Kürdün "sözde vatandaş" –bizden biri olduğu halde otoriter değer dağılımından payını almamış olduğu için dışımızda– olarak müphemleşmesi tehdit algısını da genele yayar. Tehlike artık belirgin bir kimliğe sahip değildir; her yerden ve herkesten gelebilir. Bu müphemliğin iki temel etkisi vardır: devletin kimlik tesisinde belirleyici merci olmasının önündeki engelleri kaldırır. Kimlik, basit bir

10 Postyapısalcı tanımdan ziyade, bu terimleri ilk kez Austin'in (1976) tanımladığı ve daha sonra Warner'ın (2002) geliştirdiği özgün anlamında kullanıyorum. Performatif bir söylem, bir özne pozisyonuna çağırarak ve belirli anlamsal ve stilistik eklemlemeler aracılığıyla çağrılan öznenin içinde devineceği alanın koordinatlarını belirleyerek, "gerçeklik" algıları üzerinde etki yaratır. Dolayısıyla, bir "dünya" kurmaya meyillidir.

denklem haline gelir: devlet taraftarı olanlar organik bütünün parçasıdırlar; devlete şu ya da bu şekilde karşı olanlar veya onu eleştirenler ise "yabancı". Dolayısıyla, hainliğin müphemleştiği bir toplumda, yegâne kıstas, odak veya litmus testi devlettir. Ülkenizi sevip sevmediğiniz, iyiliğini isteyip istemediğiniz, kimin tarafında olduğunuzla belirlenir. Eğer devletin söylemiyle örtüşmeyen bir ilerleme anlayışınız var ise, "sözde vatandaş"sınızdır. Müphemliğin ikinci etkisi, toplum bekçiliğini teşvik etmesidir. Aramızda dolaşan ve bizden biri olduğu imajını veren herkes potansiyel hain olabileceği için, "sözde" olmayan vatandaşın diğerlerini kollaması, gerektiğinde ihbar etmesi veya doğrudan müdahale etmesi gerekir.

Spencer'in (2000:123) Sri Lanka'da söylentilerin işlevine dair yazdıkları, adeta Genelkurmay Başkanı'nın demecinin etkilerini betimler (bu demecin kendisi kati olarak tesbit edilmiş bir olgudan hareketle değil, çocukların bayrak yaktığı söylentileri ardından verilmiştir):

> [S]öylentiler dünyası, [...] *güçlü ve güçsüzler tarafından fark gözetmeksizin paylaşılan* bir ahlâki düzeni, Sinhala halkı ve onun bu dünyadaki yeri konusundaki bir dizi önermeyle onarmaya yaradı; ama aynı zamanda, onarılan düzeni tehlikeye sokan ve altını oyan şiddet eylemlerine de zemin yarattı (*italikler özgün metne ait*).

Genelkurmay Başkanı'nın demecinin yarattığı şiddet zemini, önce bir dizi demeç ve gösteri şekline büründü. O âna dek sessiz kalmış üst düzey politik aktörlerin (cumhurbaşkanı, meclis başkanı, başbakan, dışişleri bakanı, anamuhalefet partisi lideri, parti grup başkanları, bazı milletvekilleri) her biri Mersin olayı hakkında basına demeç verip olayı kınadılar. Bayrağın fiilen yakılıp yakılmadığı henüz kesinleşmemiş ve çocukların eline bayrak veren kravatlı bir kişinin varlığı fotoğraflarla tespit edilmiş olmasına rağmen, 24 Mart'tan itibaren, "bayrak furyası"[11] olarak adlandırılabilecek bir dizi tepki oluştu. Bazı resmî kurumlar buna aracı oldular.[12] Bu furyada CHP lideri Deniz Baykal tarafından yapılan açıklama şuydu:

> Kimse kaygılanmasın, Türkiye faşist totaliter rejime yönelmiyor. Türkiye'nin demokratik rejimden geri gitmesi söz konusu olamaz. Yaşananlar, Türkiye'ye uzun süredir yapılan haksızlıklara karşı tepkinin dışavurumudur. [...] Dışarıdaki gelişmeler ve içeride bayrağa karşı yapılan saygısızlık sonrası bir de 30 bin kişinin ölümüne yol açan

11 Jonny Diamond, "Flag-waving frenzy grips Turkey", BBC News, 2005/03/24 15:35:41 GMT. http://news.bbc.co.uk/go/pr/fr/-/2/hi/europe/4379675.stm.

12 Radyo ve Televizyon Üst Kurulu, tüm TV kanallarına ekranlarına bayrak koyma çağrısı yaptı; Kocaeli başsavcısı adliye girişinde hâkim, savcı, avukat ve vatandaşa bayrak dağıttı; farklı yerlerde valiler, kaymakamlar, emniyet müdürleri, eğitim müdürleri ve rektörler bayrak yürüyüşü düzenlediler, kamu dairelerini bayrakla donattılar. Ancak bunların dışında, ülkenin çeşitli illerinde, aralarında Ankara Ticaret Odası, Türkiye Yol-İş Sendikası, Adana Ticaret Borsası olmak üzere birçok sivil toplum kuruluşu bayrak kampanyası başlattı. Bayrak satışları patladı (*Milliyet*, 25 Mart 2005).

> 'Abdullah Öcalan yeniden yargılansın' sesleri; konfederatif devlet önerileri karşısında hükümet susarsa meydanlar konuşur. 70 milyon insanın duygularıyla bu kadar oynanmaz, bu kadar rencide edilemez. Halk artık saygısızlıklara karşı tepki istiyor.[13]

Nevruz sonrasında patlak verecek olan linç girişimlerinin neredeyse her biri için gerek resmî yetkililer, gerekse hâkim basın aynı sebebi öne süreceklerdi: halkın artık sabrı taşmaktaydı. Örneğin Başbakan Tayyip Erdoğan, Trabzon'da 6 Nisan'da girişilen linç eylemi ardından şu açıklamayı yaptı: "Halkın hassasiyetleri çok önemli. Halkımızın milli hassasiyetlerine dokunulduğu zaman, bunun tepkisi farklı olacaktır. Ancak, bunu da lütfen kimse istismar etmesin."[14] Trabzon valisi ise, "Bazı çevreler Trabzon'da kamu düzenini olumsuz etkileyecek davranışları ısrarla sergilemeye devam etmektedir [...] Sivil toplum örgütleri hangi amacı gerçekleştirmek için kurulursa kurulsun, ortak payda bu ülkenin birliği, bütünlüğü ve güvenliğidir" diye açıklamada bulundu.[15] Linççileri aklayan, onların duygularını istismar ettikleri iddia edilen linç girişimi kurbanlarını suçlayan bu tür söylemler, lafta kalmayıp yargıya da yansıdı. Linç edilme tehlikesi atlatan beş TAYAD'lıya "toplumda infial yaratmak" suçundan 2 ila 4,5 yıl hapis cezası istemiyle dava açılırken, linç girişimine karıştıklarından şüphelenen 11 kişi için "basit müessir fiil"den 2 ila 6 ay arası hapis cezası istendi.[16]

2005 Nevruz'undan sonraki dönemde vuku bulan linç girişimlerinin seyri ve çeşitliliği, bahsi geçen toplumsal hassasiyet konusunda önemli ipuçları barındırıyor. Trabzon'daki ilk iki girişimden sonra 2005 yılı içerisinde TAYAD'lılara karşı 12 Nisan'da Sakarya'da, 26 Haziran'da yine Trabzon'da, 2 Kasım'da Rize'de, 31 Aralık'ta Artvin'de linç girişiminde bulunuldu. Rize olayında, F-tipi cezaevlerini protesto etmek için tuttukları ölüm orucu sonucu ölen iki kişinin mezarını ziyaret eden 15 TAYAD'lıya yapılan saldırı, aynı günün akşamı grubun güvenlik önlemleri altında Hopa'ya götürülmeleri sırasında yolda da tekrarlandı. 12 Mayıs 2006'da ise TAYAD'lılara bu defa Mersin'de Cuma namazından çıkan ülkücüler saldırdı. TAYAD'ın bildiri dağıtma eylemi esnasında gerçekleşen bu saldırının, grubun PKK'lı olduğu sanılarak gerçekleştiğini, "Kahrolsun PKK" sloganlarından anlamaktayız. Aynı şekilde, 2005 ve 2006'da çeşitli illerde ve farklı olaylarda, Ezilenlerin Sosyalist Platformu, Temel Haklar Federasyonu, Türkiye Gençlik Federasyonu üyesi kişiler bildiri dağıtırken, Sakarya'da iki genç Mahir Çayan posteri asarken, Isparta'da üniversite öğrencileri YÖK aleyhine bildiri dağıtırken PKK'lı oldukları gerekçesiyle linç edilmek istendi.

Dikkati çeken bir husus, çoğu linç girişiminden sonra polisin mağdurları güruhun elinden kurtarmak için onlara polis üniforması giydirmesi, vali veya

---

13 *Milliyet*, 30 Mart 2005.
14 *Milliyet*, 8 Nisan 2005.
15 *Milliyet*, 12 Nisan 2005.
16 *Milliyet*, 18 Mayıs 2005.

emniyet müdürünün bizzat olay yerine gelip megafonla güruhu sakinleştirmeye çalışması, güruhun mağdurları emniyet müdürlüğüne veya adliye önüne dek takip etmesi, devletin kolluk kuvvetleri veya yargı mekanizmasını tanımadıklarını sloganlarla ima edip, adaleti kendi elleriyle uygulama iradelerini beyan etmeleriydi.

Genelkurmay demecinden sonra peydah olan linç girişimleri, bir yerde, 1980 darbesinden beri uykuda olduğu tahayyül edilen bu tuhaf varlığın, yani halkın, "milli hassasiyetleri"nin tüm muhalif grupların tek bir kimlik (PKK) altında toplanmasına yol açtığı açıkça görülmektedir. Güruhlar aslında farklılıkların nasıl düzlendiğine, ortadan kaldırıldığına işaret etmekteydiler. Güneydoğu'daki savaşın etkisi burada da gözlenmektedir. Tüm Kürtleri "PKK'lı" veya "potansiyel PKK'lı" olarak hedef alan uygulamalar (köy boşaltmalar, işkence ve kötü muamele, günlük yaşamı sekteye uğratan kimlik kontrolleri, vb.) ile "Kürt = PKK'lı" denklemini ima etmekten çekinmeyen resmî söylem ve basının yarattığı etkiler birleştiğinde, militan olan ile olmayan arasındaki fark silinmişti. Linç girişimlerinin bu duruma ekledikleri yenilik, tüm muhalif grupların da artık PKK kategorisine giriyor olmasıydı. Dolayısyla PKK, bir anlamda, resmî ideoloji karşıtı tüm görüş ve faaliyetleri imgeleyen bir "boş gösterene" dönüşmekteydi.

Seçilmiş siyasetçilerin linç girişimlerinden sonraki tepkileri meşru şiddetin sınırlarının nasıl yeniden çizildiğini anlatır. Weber'in klasik devlet tanımı –meşru şiddet tekelini elinde tutan kurum– bir dönüşüme uğramaktaydı. Güneydoğu'da savaş sürdükçe meşru (ve gayri-meşru) şiddet tekeli gerçekten de devletin denetimi altındaydı. Şimdiyse yaşatmak ile öldürmek arasında karar verme yetkisi "topluma" devrediliyor gibiydi – en azından, toplumda resmî söylemlerin "harcanabilir" olarak damgalamadığı bedenlere. Diğer bir deyişle, söylemsel olarak kendilerine devletin "kurucu öğeleri" payesi verilen ve pratikte iktidar yapıları içine katılan özneler, *kanunun lafzının* sorumluluğunu tam olarak üzerlerine alıyor gibiydiler. Kendilerini kanun hükmünün arkasındaki *irade* ile özdeşleştirirken, aynı zamanda, hükmün içeriğine, yani ideolojisine, sıkı sıkıya riayet ediyorlardı.

6 Nisan 2005'teki ilk linç girişimi vakasının ardından Trabzon Emniyet Müdürü'nün gazetelere yansıyan sözleri şöyleydi: "Açıklama yapılacağını bir gün önceden haber aldık. Yanlış olacağını TAYAD'lılara anlattık ama ısrar ettiler."[17] Rize olaylarından sonra Belediye Başkanı'nın "Bilsem ben de vururdum", AKP Rize Milletvekili Abdülkadir Kart'ın ise "Derslerini aldılar, bir daha buraya gelmeye cesaret edemezler" dedikleri basına yansıdı.[18] İstanbul Emniyet Müdürü Celalettin Cerrah ise 30 Ağustos törenleri sırasında Türkiye'nin Lübnan'a bir-

17 Mehmet Yılmaz, "Devlet güçleri Trabzon'da acz içinde", *Milliyet*, 9 Nisan 2005.

18 *Milliyet*, 5 Kasım 2005.

lik göndermesini protesto edeyim derken linç edilmek istenen bir avuç gösterici için: "Bu tipteki kişilere tepki var. Vatandaş pankartı açtırmamış. Vatandaşımız gerekli tepkiyi gösterdi. Güzel bir tepki vatandaşımızın tepkisi" dedi.[19]

Bu söylemsel stratejiler, "hassasiyetlerin" liderler tarafından paylaşıldığını göstermenin ötesinde bir olguya da işaret ediyordu. Koruculuk sistemiyle pratik anlamda zaten başlamış olan şiddet tekeli devri, savaş sonrasında devletin değerlerini koruyan öznenin "halkımız" olduğunun resmen tanınmasıyla başka bir boyuta evrildi. Devlet yetkilileri, bir taraftan duruma hâkim oldukları mesajını vermeye uğraşırken, diğer yandan son sözün artık kontrol altında tutamadıkları bir güçte olduğunu teslim eder gibiydiler. "Halk" devletin önüne geçmiş, onu sürüklemekteydi. "Devlet" ise tepkileri bir yolla meşrulaştırmak, alkışlamak veya "halk"ın cezalandırdıklarına bir kez de kendisi vurmak durumundaydı.

Tüm bunları salt içselleştirilmiş Kemalizmin dışavurumları olarak algılamak doğru olmaz. Türkiye'deki tüm toplumsal ve siyasal pratikleri Kemalizmle açıklama anlayışı, birçok anlamda açıcı olsa da, sorunsuz değildir. Bu anlayışın temelinde, kısmen, kendini cumhuriyetin kuruluşundan bu yana geçen seksen küsur yılda dönüştürdüğü ve dünya konjonktürüyle uyumlu hale getirdiği halde Kemalizmin değişmez bir özü olduğu varsayımı yatar. Resmî söylemin *içeriğine* istinaden bu varsayım geçerli olsa da, devlet pratiklerinin *biçimi* "Kemalizm" kategorisiyle (veya "boş göstereniyle") özetlenemez. Başka bir deyişle, devletin ne olduğunu ve ne yaptığını, salt resmî ideolojisinden yola çıkarak anlamak mümkün değildir. Kemalizm bir rejim şeklini anlatan bir gösteren ise, "şiddetin taşeronlaşması"[20] cinsinden ifade bulan dönüşüm, rejimin belirleyici öğelerinden bazılarının (özellikle de milliyetçiliğin) farklılaştığına işaret eder. Neo-liberal toplumsallık içinde milliyetçi veya Kemalist söylemler çeşitli yollardan mobilize edilirken, devlet-toplum ilişkisinin yapı taşları da yeniden düzenlenir. Devletin söyleminin yanı sıra yapısına da bakmak bu açıdan önemlidir.

Hobbescu (ve Hegelci ve Weberci) bir devlet temsili temelinde kavramsallaştırılan egemenlik, hukukun topluma "şekil" veren ve sınırlar koyan gücü anlamına gelir. Hobbes'un Leviathan metaforu, doğal bir kaosa empoze edilen düzeni, şekilsizliğe dayatılan yapıyı – kısacası, müphemliğin belirgin bir kimliğe dönüştürülmesini ima eder. Hobbes'da devlet düzeni ve toplum eşanlı olarak oluşur: biri, öteki olmadan varolamaz. Devlet, bireysel bedenlerin kendilerini yönetme haklarını, bir üçüncüye devretmeleriyle oluşmuştur. Fakat hukuk ve bunun tanımladığı kurumlar, haklarını devrettikten sonra "toplum" denilen alanda günlük işlerine bakan bireysel bedenlerin gerçek (yaşanan, somut, materyel) devinimlerinin tamamını kapsayamaz asla. Devlet egemenliğinin nihai *paradoksu*, hukuk ve düzen sayesinde oluşturulan aynılaştırmanın bir bireyselleştirme

19 *Milliyet*, 31 Ağustos 2006.

20 Bu ifadeyi İsmet Akça'ya borçluyum.

de olmasıdır. Özel ile kamusalı, devlet ile toplumu, hukukun evrenselliği ile toplumsal varoluşun tikelliğini birbirlerinden ayrıştırma gayreti içinde olan Hobbes, bunların kati sınırlarını belirleme noktasında kendi kurduğu tuzağa düşer. Devlet ve toplum arasındaki olgusal ilişki hukuksal egemenlik modeli tarafından bütünüyle temsil edilemediği için, sınırlar muğlaklaşır ve pazarlığa açılır hale gelir. Bu bağlamda Foucault'nun devleti egemenlik paradigmasının ötesinde yeniden kavramsallaştırması anlamlıdır. Devlet; normları, sınırları ve öznellikleri inşa eden karmaşık ilişkiler bütünü içindeki iktidar yapılarından biridir sadece. Yönetimsellik üzerine çalışmalar, modern toplumlarda "düzen" inşası esnasında zıt eğilimlerin –örneğin, bireyselleşme ve aynılaşmanın– eşanlı olarak nasıl ortaya çıkabileceğini göstermekte ana akım siyaset biliminden çok daha başarılı olmuşlar; soyut ve yasal meşruluk tanımlarının, günlük yaşamın gri alanlarında devinen farklı faillerin uyguladığı iktidar stratejileri karşısında ne denli geçirgen olduklarını göstermişlerdir. Bu tür gri "çekişme alanları" (Burr ve Jensen, 2004: 145) devlet egemenliğinin sınırlarını işaret eder, devletin "toplum" tarafından nasıl yapılandırıldığını ve dönüştürüldüğünü gösterir.

Bu anlamda Türkiye'de devlet geleneği (veya Kemalizm), iktidarı oluşturan resmî söylem ve somut pratiklerin yanısıra, düzeni sarsan çekişmelerin yarattığı dönüştürücü etkiler de gözönünde bulundurularak incelenmelidir. Bu makalenin konusu olan linç girişimleri, tam da Das ve Poole'un (2004) "devletin marjları" olarak adlandırdıkları ara bölgede vuku bulmuştur. Linç girişimleri, devletin hukuksal çerçevesinin silinmeye başladığı, ama aynı zamanda "özel adalet pratiklerine" bir yanıt üretmek durumunda bırakılan devletin yeniden yapılanmasının gerçekleştiği alanların varlığına işaret eder. Ağa, simsar ve mafya figürlerinde olduğu gibi linççi güruh da, hukuk ile hukuk dışılık arasında devinir, ancak bir farkla: linççilerin iktidarı temsil ettiği kabul gören bir mevcudiyeti yoktur. Marjlarda yürütülen etnografik incelemelere göre, "hukukun kökeni sorusu, devlet mitinden ziyade; birtakım adamların,[21] resmî hukuk ile devletin dışında veya öncesinde varoldukları tahayyül edilen hukuk ötesi pratikler arasında *cezalandırılmadan* dolaşma kabiliyetinin tanınmasından doğan güçle, devleti temsil etme veya hukuki yaptırım uygulama kabiliyetinde yatar" (Das ve Poole, 2004: 14; *a.b.ç.*). Linççiler ise madalyonun öteki yüzünü teşkil ederler: onlar Leviathan'ın sivil topluma, yani devlet iktidarının dışına, ama yine de yasallığın içine havale ettiği bireysel bedenlerdir. Devlete devredilen iktidarı yeniden ellerine geçirmekle linççiler, devlet denilen aygıtın toplumun itaatkârlığına bağımlı olduğunun göstergesidirler adeta. Linççi güruh kanun ve düzeni temsil eden yetkilileri, devletin esas (formel olmayan) temeline sahip çıkmaya davet ederler. Linççiler dolayısıyla meşruluğun hukuki tanımını "memur-vatandaşın" devindiği gri alana çeker, pazarlığa açarlar.

---

21 Orijinal metinde "men" olarak geçiyor.

Devlet ve sivil toplumun ayrışmazlığı: Yasaların bekçiliği olgusu

Linç girişimleri bir tür "savaş mimiği" iseler, adaletin siviller tarafından icra edilmesi de "devlet mimiği"dir. Adli sisteme Türkiye'de olan güvenin hiçbir zaman çok yüksek olmadığını söylemek yanlış olmaz. Tam tersine, yargının iktidar odaklarından bağımsız olmadığı genelgeçer bir kanıdır. En büyük iktidar odağı da devlettir elbette ki. O halde "halk"ın yargıyı kendi ellerine almak istemesine, adalete olan güvenin azalmış olmasından başka bir açıklama bulmak gerekir.

Linç girişimlerinden sonraki yargı kararları popüler iradeyi yansıtıyordu. Trabzon'daki saldırganlık, alt sınırdan ceza öngören "basit müessir fiil" olarak değerlendirilirken, Trabzon Cumhuriyet Başsavcılığı'na göre TAYAD'lılar "toplumda infial" yaratıyorlardı. Genelkurmay Başkanı'nın demecinden bir hafta sonra, yeni ceza kanununun yürürlüğe girmesi iki ay ertelendi. İfade ve basın özgürlüğünün üzerindeki kısıtların kaldırılacağı beklenirken, ertelenen yasa tam tersine bunları artırarak çıkarıldı. Bir yıl sonra ise, Terörle Mücadele Yasası çıktı. Kısacası, Türkiye'de terörizm ve bölücü örgüt faaliyetleri nisbeten azalmışken, ülkedeki hukuksal yapı katılaştırılmış oldu. Bu anlamda Türkiye hukuku, Batı'daki yurtsever kanunların ve anti-terör uygulamalarının izinden giderek yeniden düzenlendi.

Godoy, Guatemala'da linç olaylarına uygun zemini hazırlayan üç faktörden bahseder: 36 yıl süren bir silahlı mücadelenin geride bıraktığı şiddet kültürü, çok zayıf bir hukuki yapı ve savaş sonrası ortaya çıkan iktidar boşluğu. Bunlar, yürürlüğe "linç kanununun" girmesine katkıda bulunan temel sebeplerdir (2006: 626). Türkiye'ye baktığımızda, benzeri bir zeminin bulunduğunu görüyoruz. PKK lideri Abdullah Öcalan'ın 1999'da yakalanmasından sonra, Türkiye'de sivil toplum, medya ve akademi daha çok-sesli hale gelmiş, Avrupa Birliği'ne tam üyelik hedefiyle kültürel ve bireysel haklar gündem teşkil etmeye başlamıştı. 1980 sonrası siyaset sahnesi açısından "cesur" sayılabilecek girişimlere tanık oldu: vatandaşlığı "Türklük" yerine "Türkiyelilik" üzerinden tanımlamak, Kürtçe TV ve radyo programları başlatmak, anadilde eğitim hakkı talep etmek, Milli Güvenlik Konseyi'ni sivilleştirecek bir reforma gitmek, 12 Eylül darbesinin meşruiyetini sorgulamak ve hatta 1915 olaylarını akademik konferanslarda tartışmak gibi. Siyaset sahnesinin alışılmış çizgilerinin dışına çıkan AKP'nin seçimleri kazanmış olması da bir farklılık yaratıyor, varolan iktidar odaklarını sarsıyordu. Ancak bu entelektüel canlanmanın hızı son iki yıldır ciddi biçimde kesildi. Sokaklara farklı gruplar hâkim olmaya başladı.

Ortaya çıkan yeni aktörler arasında adı daha önceleri hiç duyulmayan Kemal Kerinçsiz vardı. Orhan Pamuk, Elif Şafak, Perihan Mağden'e, cesaretini hayatıyla ödeyen Hrant Dink'e ve başkalarına (örneğin Ermeni konferansının düzenleyicilerine) açılan davaların arkasında hep Kerinçsiz vardı. Adliye önlerinde yeni bir "savaş" alanı açılmış gibiydi. Şafak davasından önce Kerinçsiz, web

sitesinden bir duyuru yapmıştı. "Türk milletine küfür etmenin ve aşağılamanın bedelini hukuk alanında Türk düşmanlarına ödetmek için herkesi 'milli göreve çağrı' sloganıyla Beyoğlu Adliyesi'ne" davet etmişti. "Batı emperyalizmi, Türk Milletine karşı yapmış olduğu Sevr'i yeniden dayatma mücadelesinde idol olarak Orhan Pamuk'ları, Hrant Dink'leri, Perihan Mağden'leri, Murat Belge'leri, Hasan Cemal'leri kullanma yoluna gitmiştir. Etnik azınlıkçıların, bölücülerin, AB ve ABD muhiplerinin, mütareke aydınlarının neo-liberallerin yeni seçtikleri prensesleri Elif Şafak olmuştur" diye yazmıştı.[22] Davası görülürken Perihan Mağden "PKK'nın cariyesi"[23] olmakla suçlanırken, Hrant Dink'e "Türk Ermenilerinin huzurunu bozan misyoner çocuğu"[24] pankartı açıldı. Daha önce de Orhan Pamuk, kitaplarını yaktırmaya kalkan Isparta Kaymakamı tarafından "azınlık ırkçısı" adledilmişti.[25]

Yasaların bekçiliği (*legal vigilantism*) olarak tanımlanabilecek bu davalar serisinde (ve adliye önlerinde bazen yumurta ve bozuk para atma, tükürme ve yumruklaşmaya varan itiş kakışta) dikkati çeken birkaç noktayı ön plana çıkararak tartışmak istiyorum. İlk olarak Kürt = PKK = muhalefet denklemi genişletilerek tuhaf bir zincirleme tamlama oluşmaktaydı. *Cumhuriyet* gibi gazetelerin[26] başını çekerek normalleştirdiği bu "eşdeğerlik mantığı" (Laclau ve Mouffe, 1985: 128-130) sonucunda şöylesi bir formül peydah olacaktı: liberal = aydın = demokrat = AB/ABD'ci = işbirlikçi = vatan haini = emperyalist = Kürtçü/azınlıkçı = bölücü = Atatürk düşmanı = sömürgeci = neo-liberal = örtük faşist. Bunların tersi de karşı kutbu temsil edecekti.

Burada çarpıcı olan şuydu: demokrasi olumsuz bir değer kazanmış olmasına rağmen toplum bekçiliği yasalar, adalet mekanizması ve yeni türemiş olan sivil toplum örgütleri tarafından yapılmaktaydı. Başka bir deyişle, liberal demokrasilerde muhalif ve eleştirel grupların (yani "zayıfların") aracı olan kurum ve yapılanmalar, demokrasi karşıtı olduklarını açıkça beyan eden gruplar tarafından, demokratlara karşı kullanılıyordu. Parti örgütlerinin yan kolları da değildi bunlar. Aralarında çok sayıda emekli askerin de bulunduğu Kuvay-i Milliye Dernekleri ve Muharip Gaziler Derneği ile sivil ağırlıklı Büyük Hukukçular Birliği, Türkiye Sivil Toplum Kuruluşları Birliği gibi oluşumlardı.

Buur ve Jensen'in (2004:146) Güney Afrika'da benzeri gruplar üzerinde yaptığı çalışmaya göre, toplum bekçiliği görevini üstlenen bir grup, kendisini şöyle tahayyül eder:

---

22 *Radikal*, 12 Eylül 2006.

23 *Radikal*, 8 Haziran 2006.

24 *Radikal*, 17 Mayıs 2006.

25 Hasan Cemal, "Orhan Pamuk üç!", *Milliyet*, 31 Mart 2005.

26 Temsilî bir örnek olarak bkz. Erol Manisalı, "Kenan Evren hiç değişmedi ki!", *Cumhuriyet*, 9 Mart 2007.

> [A]hlâki, erdemli bir cemaatin savunucularıdır; hatta bu cemaat bizzat onlarda vücut bulur. Bu iddia iki varsayım üzerinde temellenir: kimliği kolayca belirlenebilecek bir cemaatin var olduğu ve bu cemaatin tehlike içinde ve korunmaya muhtaç olduğu.

Ancak bu noktada belirtilmesi gerekir ki, devleti halkın iradesinin vücut bulması olarak gören tarihî liberal ideal de bugün yeni bir gerçeklik kazanır. Foucault'nun yönetimsellikle ilgili öngördüğü gibi, siyasal yaşamın norm ve kavramları, otorite sahibi kurumlardan ziyade (örneğin devletin ve kadrolu uzmanlarının ürettiği bilgi ve pratikler), sivil toplumun devletimsi pratikleri tarafından belirlenir olur. Bu süreç, farklı bir diyalektiğe işaret eder. Devlet, bir taraftan, özel adalet ve şiddete el koymasıyla; diğer taraftansa toplumun kamusal adalet ve şiddete el koyması aracılığıyla yeniden yapılanır (Das ve Poole, 2004: 14). Fakat aynı zamanda, linççi güruh ve yasal savaşçıların müdahalesiyle, devletin adalet pratiklerinin gizli yüzü –devletin kendi önyargıları, ideolojik taraflılığı ve etnik ayrımcılığı– ortaya çıkmakta ve açıkça savunulmaktadır. Resmî söylemler hep meşrulaştırıcı kılıklar ve "demokrasi", "tarafsızlık", "kamusal fayda" gibi anahtar sözcükler altına gizlenmek zorundayken, sivil toplumun böyle bir kaygısı da yoktur. Sivil toplum taraflılığına söz ve edimleriyle, ölçülü olma gereği duymadan, sahip çıkabilir; "devlet gibi" davrandığında cezalandırılmayacağının bilinciyle kamuoyuna devletten daha keskin bir mesaj verebilir; başkalarının da benzeri şekilde davranması için daha cezbedici bir örnek teşkil eder. İnsan hakları ihlallerinin devlet tarafından gerçekleştirilmesinin kanıksanmış olduğu bir ülkede bile, toplumun kendi elleriyle ve *hukuk namına* "muhalifleri" liğme liğme etme iradesi gösteriyor olmasının yarattığı "normalleşme" çok daha etkilidir.

Devletin şiddet tekelini artık elinde tutmadığı, bunun yanısıra insan haklarını ihlal etme tekelinin de artık yalnızca devlette değil, toplumsal aktörlerde de olduğu tesbiti önemlidir. İnsan hakları kuramlarına içkin bir varsayım olan, devlet şiddetinin karşısında erdemli ve insan haklarına saygılı, insan haklarını savunan ve devlete dayanan sivil toplum anlayışı, bu durumda yıkılır (Godoy, 2002: 659). Bu gelişmenin başka endişe verici sonucu, biçimsel bir demokrasinin (temsiliyet, serbest seçimler, çok partili sistem) geniş tabanlı bir toleranssızlık ile bağdaşabileceğidir. Godoy bunu "terörün demokratikleşmesi" olarak ifade eder.

Buraya kadarki çözümlemede, sivil toplum-devlet diyalektiği çerçevesinde açmaya çalıştığım ilişkiyi, biraz daha karmaşıklaştırarak bunun ekonomik boyutunu da irdelemeye çalışacağım. Ekonomik boyut, sivil toplumdan özgürleştirici bir hareket çıkmasının ne denli zor olduğunu da gösterecektir. Sivil toplumun ne kadar "sivil" olduğu sorusu Batı'da 1970'lerden beri sorulmakta ise de, Türkiye'de nispeten yeni bir kaygıdır (bkz. özellikle Navaro-Yashin, 2002). Oysa linç girişimleri ve toplumsal bekçilik olgusu göstermektedir ki, neo-libe-

ral düzende sivil topluma salt "sivil" olduğu için bir değer atfetmek son derece yanıltıcı olabilir.

Neo-liberalizm, güvenlik söylemi ve Ordu olayları

Liberalizmin akademik yansıması, yurttaşlık ve sivil toplum kavramlarına fiiliyatta özerklik atfetmek, bunları devlet iktidarına karşı direnç noktaları teşkil ettikleri gerekçesiyle idealize etmektir. Neo-liberalizmin akademik yansıması olan postmodern kimlik politikaları kavramsallaştırmaları ise, devletin günümüzdeki çoğulcu toplumsal pratikler sayesinde kendiliğinden çözüleceğine umut bağlamakla aynı hataya düşer. Devletin emsalsiz bir güç odağı olmaya devam ettiğini görememek, neo-liberal pratiklerin toplumsala yayılma sürecine bir kendiliğindenlik atfetme yanılgısını doğurur. Neo-liberalizmin kendi söylemini esas alan bu çerçeve, devletin sönümleneceğini, yerini özel sektör ve sivil girişimciliğin alacağını, dolayısıyla siyasetin toplumsala taşınmış olduğunu ve toplumsal üzerinden yürütülmesi gerektiğini varsayar. Oysa Marksist ve özellikle Gramsci'ci bir perspektiften bakıldığında, neo-liberalizmin, aksine *sosyal refah devletine* karşı geliştirilen bir taktikler bütünü olduğu, baskıcı bir güç olan devlet aygıtının kendisini yıkmadığı görülür.

Antropologlar son zamanlarda devleti, günlük hayatta (özellikle bürokratik düzeyde) işleyen karmaşık bir temsiller ve anlamlandırma pratikleri olarak tahayyül etmişlerdir. Bütünlüklü bir toplumsal imgelem yaratan bu pratikler aynı zamanda sayısız direniş noktası da açmaktadır. "İdeolojik devlet aygıtları" aracılığıyla etki eden Althusserci iktidar modelini eleştiren Rose, Marksist kuramın kapitalist toplumlara atfettiği yönetim mekanizmalarının neo-liberal çağda artık geçerli olmadığını iddia eder. Rose'a göre, otorite ilişkileri artık tersine çevrilebilirler: "vatandaşlara telkin edilecek bir norm olarak başlayan süreç ele geçirilip vatandaşların otoritelere yönelttiği bir talebe dönüşebilir" (1996: 52). Dolayısıyla, neo-liberal piyasa sistemi, geniş yelpazedeki uzmanları, toplumsal teknolojiler ve öznellikleri sayesinde, potansiyel olarak "özgürleştirici" bir alan olarak tahayyül edilir. Ancak, düzenleme noktalarının çoğullaşması Žižek'in (1997) "çokuluslu sermayenin kültürel mantığı" olarak tabir ettiği sahte seçim özgürlüğünü görünmez kılmakla kalmaz, ayrıca devletin, toplumdaki çoğul iktidar odaklarıyla kıyaslanmayacak bir merkezî gücü olduğu gerçeğini de gözardı eder. Tıpkı siyaset bilimcilerin bundan önce yapmış oldukları gibi, Foucaultcu antropoloji devleti kamu yönetimi ile eşdeğer tutma hatasına düşer ve özel/kamusal ayrımını olduğu gibi korur.

Yıkılmakta olan sosyal refah devletinin iradesini kendilerine intikal ettiren neo-liberal özneler gerçekten de "kendilerini sağlıklı olma ve azami normallik halinden faydalanma iradeleri çerçevesinde yeniden kavramsallaştırırlar" (Rose, 1996: 52). Fakat Rose'un görmediği şudur: buna güvenlik söylem ve pratik-

leri eklemlendiğinde, özneler kendi mutluluklarını güvenlik ile eşdeğer tutmaya başlarlar. Bu da, neo-liberal öznelere atfedilen görece özerkliğin fire vermesine yol açar. Güvenliği bir değer olarak içselleştiren neo-liberal özne, yaşamını resmî çevrelerin belirlediği milli güvenlik hedeflerine göre yeniden düzenler.

Eğer devlet, hükûmet programları, bürokrasiler ve kontrol noktalarından ibaret değilse, daha ziyade toplumsal ve siyasal alanın bütününü etkileme gücüne sahip hegemonik bir anlamlandırma yapısıysa, o halde sivil toplumun neo-liberal çağda geri dönüşüne güvenlik söyleminin eşlik etmesinin neden zorunlu olduğu daha kolay anlaşılır. Neo-liberal çağda yönetim gerçekten de "uzaktan yönetime" dönüşmüş olabilir; ama "yönetim" olarak kalabilmesi, beden ve öznellikleri etkin olarak yönlendirme yetisine bağlıdır. Herhangi bir demokratik (*demos-cratos*, yani halkın yönetimini tesis eden) dönüşüm, denetim ve yönlendirme yetisini azaltacağından, devlet açısından bakıldığında, olası etkinlik alanlarının yeniden düzenlenmesi hayati bir mesele haline gelir. Sivil toplum, denetimi yeniden ele geçirmek için uygun bir yerdir, çünkü özneler düzen tesis edilmesi açısından faydalı olacak stratejilere sahip çıktıklarında, devletin onlar üzerindeki gücü de rahatça gizlenmiş olur.

Bu argümanı burada daha fazla geliştirmem imkânsız. Ancak özetle vurgulamak gerekirse, güvenlik söylemleri yönetim mantığını hem yatay (küreselleşme aracılığıyla dünyaya) hem de dikey olarak (sivil topluma) pekiştirip güçlendirirken, neo-liberal söylemler kapitalist eşitsizlik mantığını (yine hem yatay, hem de dikey olarak) doğallaştırıp yaymaktadırlar. Bu ikisinin birleşimi, alternatif olmadığı inancını doğurur. Zira ne devlet ne de kapitalizm kendilerine temelde alternatif olabilecek bir hareketi barındıramaz: her ikisi de iktidar ve sermayenin eşitsiz dağılımına bağımlı olan mekanizmalardır. Devlet, piyasayla sermaye birikimi açısından girift bir ilişkiye sahiptir; piyasa ve sermaye birikimi ise devletin düzenleyici ve güven tesis edici fonksyonlarına muhtaçtır; devletin yaptırım gücünü gerektiğinde çağırmaktan ve kullanmaktan asla çekinmez (Harvey, 2000: 180-181).

Kuramsal düzeyde kalan bu savı somutlamak gerekirse, Türkiye'deki linç girişimi ve toplumsal şiddet olaylarının bir üçüncü ayağına dikkat çekilebilir. Linççi güruhun devletin kendi adalet mekanizmasına içkin olan taraflılığı bir şekilde açık ettiğini belirtmiştim. Devletin ekonomik taraflılığı da aynı çerçevede incelenmesi gereken bir unsurdur. Kesinlikle vurgulanması gereken bir tuhaflık, linç girişimlerinin arkasındaki ekonomik sebeplerin (gelir dağılımındaki eşitsizliğin artmasının yarattığı korku ve güvensizlik, yapısal reformların yol açtığı çarpıklıkların etkileri, kırsal kesimin tarımın tasviyesi yüzünden kentlere itilmiş olması, vb.), ara sıra dile gelseler de, toplumsal şiddet ile sistematik bir biçimde –en azından ana akım medya ve akademi tarafından– ilişkilendirilmemesidir. Göç, sezonluk emek, tohum alım fiyatları ve ekonomik süreçler üzerinde sendika ve kooperatiflerin azalan hâkimiyeti gibi sorunlar, ya hiç bu te-

rimlerle ifade bulmamakta, ya da seçilmişlerin bilinen eylem ve kararlarına atfedilerek kişiselleştirilmektedir.

Bir linç girişimi olmayan Ordu olaylarını bu makalenin genel savıyla ilişkilendirmek ilk bakışta anlamlı gelmeyebilir. Ancak, linç girişimlerinin yoğunluklu olarak Güneydoğu'dan sezonluk işçi göçü alan Karadeniz (9 kez) ve Ege bölgesinde (2 kez) gerçekleştiği gözönünde bulundurulduğunda, toplumsal şiddetin ekonomik boyutu daha belirgin hal alır. Burada Ordu fındık grevi üzerinde durmamın nedeni, salt ekonomik kaygılarla örgütlenen bir eylemin terörizm terimleriyle ifade bulmasıdır.

Hatırlanacağı üzere, Temmuz 2006'da Ordu'da yüzbin kişilik bir gösteri düzenlenmiş, kilo başına maliyet fiyatının altına düşen fındık fiyatları konusunda hükümetin tutumu protesto edilmişti. Karayolunu 8 saat boyunca kapatan mitingde kullanılan slogan ve pankartlar arasında "Milletin efendisi köle oldu sayenizde... Karadenizliyi kaça sattınız?... Fındık katili Zapsu.... Fındık ölüyor, Zapsu gülüyor, vekiller seyrediyor..."[27] gibi, hem kişiselleştirme içeren, hem de Atatürk'ün deyişlerine başvuranlar vardı. Başbakan'ın danışmanı olan ve uluslararası piyasalarda fındık ticareti yapan Cüneyt Zapsu'nun fiyatları düşük tutmaktan fayda sağladığı iddia ediliyordu.

Ancak farklı bir söylem de dikkati çekiyordu: "Fındık için bizi dağlara mı zorluyorsunuz?"[28] ve "Terör bölücülük de, insanı aç bırakmak bölücülük değil mi?"[29] Pankartlardaki bu ifadeler, mitinge seçilmişlerin verdiği tepkide de yankı buldu. Başbakan Erdoğan, Ordu mitingini "illegal birçok örgütün katıldığı hükümeti karalamaya yönelik bir eylem"[30] olarak niteledi. Birkaç ay önce Diyarbakır'da çok sayıda kişinin güvenlik güçleri tarafından vurulmasıyla sonuçlanan ayaklanmaya bile benzetti: "Yine olay aynen Diyarbakır'da olduğu gibi kadınlar, çocuklar yol ortasına konuldu. Ve bütün trafik kesildi. 8-9 saat vatandaşı orada kimsenin mağdur etmeye hakkı var mı?"[31] Ordu Emniyet Müdürü'nün protestocuları zorla dağıtmayı reddetmesi üzerine jandarmayı bizzat kendi yolladığını söyleyen Erdoğan, kamu düzeninin bozulmasına izin verilemeyeceğini belirtti. İşin ilginç yanı, Emniyet Müdürü'nün itirazının gerekçesi şuydu: "Kalabalık çok fazla. Müdahale edersem arbede çıkar. Bunlar halk."[32] "Halk" terimi protestocularun "terörist" olmadıklarını anlatıyordu. Buna rağmen, miting dağıtılırken gözaltına alınan 38 gösterici Terörle Mücadele Şube Müdürlüğü'nde sorgulanarak mahkemeye sevkedildiler.[33]

---

27 *Radikal*, 31 Temmuz 2006.

28 *Radikal*, 31 Temmuz 2006.

29 Yalçın Bayer, "Açlık ve Öfke", *Hürriyet*, 1 Ağustos 2006.

30 "Köylü Kızılay'a bir otururs a kalkmaz", Bianet, 1 Ağustos 2006.

31 *Hürriyet*, 2 Ağustos 2006.

32 *Akşam*, 1 Ağustos 2006.

33 *Hürriyet*, 31 Temmuz 2006.

Ordu mitingini "kalkışma"[34] olarak nitelendiren AKP Grup Başkanvekili ve Ordu Milletvekili Eyüp Fatsa ise, bir ay sonra aynı ilin bir beldesinde bir festivale katıldığında üzerine atılan taş, tahta, pet şişe ve ayakkabılardan jandarma aracılığıyla kaçtıktan sonra şunları söyledi: "Bu tavır Ordululara yakışmayan bir tavırdı. Bunu yapanlar kesinlikle iyi niyetli de olamaz, Ordulu da olamaz. Terör örgütleri Karadeniz'e giremeyince şimdi fındığı kullanıyorlar. Bu olaylarla terör örgütlerine zemin hazırlanıyor. Bunların belki 1 kilo fındıkları bile yoktur." AKP'li Belediye Başkanı Mustafa Aydın ise alandaki 10 bini aşkın kişiden yalnızca 200'ünün protestoda bulunduğunu belirterek, "Direklili insanı yoktu, dışarıdan gelmişlerdi. Yaşları 30 bile yoktu. Belli ki örgütlüydüler" diye konuştu.[35]

Bu arada bölgeye fındık hasadı için gelmiş olan sezonluk Kürt işçiler arasından "işçi temsilcileri ile iş bağlantısı" yapmamış olanların Sakarya'nın Karasu ve Kocaali ilçelerine alınmayacağı yerel bir komisyon tarafından beyan edildi. Güneydoğu'dan tren ve minibüslerle gelen çok sayıda fındık işçisi geri gönderildi.[36] Eylül ayında ise Sakarya'nın Akyazı ilçesinde aralarında Kürtçe konuşan dört işçiye omuz atan bir kişi dövülünce civardan "PKK'lılar bir gencimizi dövdü" diye gelenler yüzünden bir linç girişimi daha yaşandı. Güruh Emniyet Müdürlüğü'nün kapısında toplanarak işçileri isteyince, takviye jandarma timi gönderildi. Kürt işçiler savcılık tarafından serbest bırakıldıkları halde, polis tarafından gizlice ilçeden uzaklaştırıldılar.[37]

Muhalif grupların hepsini PKK kategorisine sokan ve neredeyse tamamında milliyetçi sloganlarla donanan saldırganlık halinin, siyasal etkinlik çerçevesinin dışına taşarak, günlük hayatın devinimi içinde Kürtleri hedef almaması zaten düşünülemezdi. İlk olay 22 Ağustos 2005'te İzmir'de Siirt ve Diyarbakırlı beş kişinin bir park yeri kavgası sonrasında götürüldükleri Adliye'de 1500 kişilik bir kalabalık tarafından linç edilmek istenmeleriydi. Adliye çıkışında zanlıları taşıyan polis minibüsüne 15 dakika boyunca saldıran ve geçmesine izin vermeyen kalabalık, "Şehitler ölmez, vatan bölünmez" ve "Kahrolsun PKK" sloganları attı.[38] 2006 Nisan ayında İstanbul'da polis tarafından kovalanan bir grup Kürt gösterici, Tarlabaşı'nın arka sokaklarında "Roman vatandaşlar"[39] tarafından bıçak, balta ve kürekle linç edilmekten zor kurtuldular. Mayıs ayında İzmir'in Bağyurdu ilçesinde yine park yeri yüzünden çıkan bir tartışma, meydan kavgasına dönüştü ve 9 Kürt aile jandarma eşliğinde ilçeyi terk etti. Terk edilen evlere Türk bayrağı asıldı, cam ve kapıları kırıldı, içeride bırakılan eşyalar parçalandı.[40] 2006 Ağus-

---

34 *Milliyet*, 2 Ağustos 2006.
35 *Radikal*, 20 Eylül 2006.
36 *Radikal*, 5 Ağustos 2006.
37 *Hürriyet*, 8 Eylül 2006.
38 *Milliyet*, 23 Ağustos 2005.
39 *Haber7.com*, 2 Nisan 2006.
40 *Hürriyet*, 22 Mayıs 2006, *Ülkede Özgür Gündem*, 23 Mayıs 2006.

tos'unda ise Konya'nın Bozkır ilçesinde biri Kürt iki işçi arasında çıkan tartışmanın ardından bir Kürt kahvehanesini basan 1000 kişilik grup "Bozkır'da Kürt istemiyoruz", "Kahrolsun PKK", "Ya sev ya terk et" sloganlarıyla 2 kişiyi yaraladı. Yirmiden fazla Kürt ilçeyi terketmek zorunda kaldı.[41]

Sakarya Akyazı olayı gibi bunlar da gazetelere "etnik gerginlik" olarak yansıdı. Ancak sınıf ve etnisitenin olası kesişme noktaları hâkim basının gözünden kaçmaktaydı. Oysa bu konuda başka ülkelerde yapılan akademik çalışmalar, ayrımcı şiddet ile ekonomik koşulların ne denli ilişkili olduğunu gösteriyor. Özellikle linç vakaları, ekonomik zorluklar veya zorluk algıları arttıkça artma eğilimine girebiliyor. Örneğin, Amerika Birleşik Devletleri'nde 1882 ve 1914 arasında linç pratiklerinin artmasının temel nedenleri beyazların ekonomik ve politik üstünlüklerinin popülist hareketler tarafından sarsılması olduğu kadar, pamuk fiyatındaki dalgalanmalar ve emek piyasasında giderek artan rekabettir (Olzak, 1990: 397-398). Beck ve Tolnay (1990: 536-537) siyahlara karşı güruh şiddetinin, özellikle küçük çiftlik sahibi beyazların finansal durumlarını kötü etkileyen ekonomik koşulların hâkim olduğu dönemlere rastgeldiğini gösteriyorlar. Güney Amerika'da linçlerin en fazla vuku bulduğu bölgeler, çevre ülkelerine has "kapitalist (az)gelişmişliğin" hâkim olduğu bölgelerdir. Buralarda köylüler, neo-liberal politikalar yüzünden tarımdan geçimlerini artık sağlayamayacak hale getirilmiş ve piyasaya ucuz işgücü olarak eklemlenmek zorunda bırakılmışlardır (Godoy, 2004: 632).

Ordu fındık mitingini organize edenlerden biri sorunu şöyle ifade ediyor: "2005 yılında 1 milyon 84 bin kişi kırsaldan koptu. Son 25 yılın en büyük göçü. Bu insanlar sanayiye gitmedi, şehirlerin varoşlarına gitti. Büyük kentlerde asayiş sorunu diyoruz ya işte tam bu."[42] Mitingde pankartlardan bazıları "Çiftçi değil kapkaççı mı olalım?" ve "İşsizler ordusuna köylüyü katmayın" diyerek aynı soruna işaret ediyordu. Mitingde açılan diğer pankartlar da gözönünde bulundurulduğunda, piyasa kurallarına uymanın alternatifleri şöyle sıralanıyordu: işsiz kalmak, kapkaççı olmak veya, üçüncü opsiyon olarak, terörist olup dağa çıkmak...

Ekonomik bir talebi, bir milli güvenlik sorunu olan terörizmle ilişkilendirmek suretiyle, fındık üreticileri olsun, devlet yetkilileri olsun, sınıf mücadelesine yeni bir boyut kazandırmaktaydılar. Bu söylem, milli güvenliğin kurgulanmakta olan toplumsal sorun ve tehditler hiyerarşisinin en başında yer alacağını belirtmekle kalmıyorlar, tüm sorunların bundan böyle "güvenlik" sorunu olarak kodlanacağının da işaretini veriyorlardı. "İçimizdeki hainler" arasına talepkâr sınıflar da katılmış, devlet düzeni tanımı neo-liberal düzen anlamını kazanarak pekişmişti.

---

41 *Ülkede Özgür Gündem*, 31 Ağustos 2006.

42 Funda Özkan, "Ordu can derdinde", *Radikal*, 1 Ağustos 2006.

Hem kronoloji, hem de örüntü açısından Türkiye'yle çarpıcı bir benzerlik içinde olan Peru örneğine kısaca değinmek, bu anlamda açıcı olacaktır. Peru'da 1980 öncesinde yönetimde olan askerî dikta işçi sendikalarını dağıtmış, binlerce kamu çalışanını işten atmakla kayıt dışı sektörü büyütmüş, çok sayıda sivilin işkence ve faili meçhul cinayetlerde ölmesine sebep olmuştu. 1980'de başa geçen sivil yönetimler ise hiperenflasyon ve ekonomik krizlere çözüm bulmak yerine ülkeyi patronaj ilişkileriyle idare ettiler. 1980'de Aydınlık Yol adındaki Maoist gerilla hareketi de devlete karşı kanlı eylemlerine başladı. Ama bu dönemde ayrıca sivil toplum canlanma belirtisi göstermiş, mahalle ve il örgütlenmeleri aracılığıyla katılımcı bir yurttaşlık anlayışı gelişmeye başlamıştı. Fujimori 1990'da başa geçtikten bir süre sonra ekonomiyi neo-liberal düzenin gereklerine göre yeniden yapılandırdı, Aydınlık Yol'un liderini yakalattı ve devleti güçlendirdi. Gerginliği oldukça azalmış bir siyasal alanda sivil toplumun iyice gelişmesi gerekirken, bunun tam aksi gerçekleşti. Bunun en büyük nedeni, Fujimori'nin terörizmi kendi otoritesini güçlendirmek, muhalefeti gayrı meşru göstermek ve kendisi aleyhine olan her grubu "terörist" olarak damgalamakta gösterdiği çabaydı. Bir Perulu aktivistin ifadesiyle –"*quien habla es terrorista*"– kamusal alanda iktidar aleyhine konuşmak, terörist damgası yemeyi göze almak demekti (Burt, 2006: 34). Fujimori, toplumu ve politikayı militarize etmek için rejimin tehdit altında olduğu, geçmişteki şiddet ve kaos dönemine her an dönülebileceği, teröristlerin hâlâ etkin olduğu söylemini inşa etti. Sendika başkanlarını illegal örgüt üyeliğiyle suçlayan, gazeteleri hâkimiyeti altına alan, insan hakları alanı başta olmak üzere her tür sivil toplum faaliyetini "terörün yeniden başgöstermesi" olarak gören Fujimori'nin 1991 yılında verdiği bir demeç manidardır: "Teröristlerin ve bunların maşası olan örgütlerin... ordunun sistematik olarak insan haklarını ihlal ettiğini iddia ederek Peru'nun imajına zarar vermek için ellerindeki tüm olanakları kullandıklarını ve kullanacaklarını biliyoruz" (*a.g.e.*: 46). Bu sayede, 10 yıllık iktidarı döneminde Fujimori yoksulluk ve şiddetin yapısal nedenlerinin tartışılmasını engellemiş; sınıf, toplumsal parçalanma ve etnik ayrımcılık gibi sorunları yok sayabilmiştir (*a.g.e.*: 40, 45).

Dolayısıyla, korku politikaları ve terörizm söyleminin salt politik olmayan görünmez bir boyutu ve somut toplumsal etkileri olduğunu söylemek kuşkusuz mümkündür. Neo-liberalizmin paradoksu, meta kültürünün yarattığı aynılaştırmanın bir bireyselleşme *de* olmasından dolayı devletin paradoksuyla benzerlik taşır. Zira neo-liberal yönetişim toplumsal sorunları bireylerin kendi sorumsuzluklarına indirger, yapısal bozuklukları bir irade eksikliği gibi sunar ve önerdiği çözümleri sınıflar veya ücret kategorilerine değil, performans üzerinden bireye bağlar. Piyasa ekonomisi, bir taraftan kültürel farklılıkların silinmesini ve tüketici kitlelerin uysal bedenlere dönüşmesini gerektirir; diğer taraftan ise, memur tavrının yerini girişimcilik ruhuyla ikame eden piyasa, bu ruhun

vatandaş inisiyatifine doğru evrilmemesi için önlemler almalıdır. Toplumsal ve politik eşitsizliklere karşı geliştirilecek herhangi bir sivil toplum girişimi meta üretiminin yararına değildir. Neo-liberal ekonomik dönüşümün, Peru örneğinden daha yakın bir coğrafyada, Demir Lady'nin İngilteresi'nde, polis copu ve gayet sert kanunlarla gerçekleştiğini unutmamak gerekir.

Bu noktada Türkiye örneğine dönersek, neo-liberalizmin "apolitik tüketici" değil, tam tersine "politik tüketici" ürettiğini daha açık bir biçimde görürüz. Şiddeti söylemleri ve pratikleriyle meşrulaştırmış, şiddete karşı yargı ve evrensel hak talepleri yolunu farklı dolayımlarla kapatmış olan bir devletin yarattığı toplumsallıkta, konformizm bireyin kendini koruma yöntemlerinden en önemlisi haline gelir. Piyasa ekonomisi ise bireyi inisiyatife özendirmekte, yaşam standartlarının sorumluluğunu bireyin kendine yüklemektedir. Bunun önce 1990'lardan itibaren Doğu Bloku'nda, sonra da Batı'da görülen olumsuz etkileri, bir ikinci korunma yönteminin kolektif aidiyetler olan dinî, etnik veya milli kimliklere sığınmak olduğunu gösterir. Merkezkaç kuvvetlerin dengelenmesi, piyasa ekonomisini engellemeyecek (ve hatta bunun yarattığı çarpıklıkları görünmez kılacak) bir birlik yaratılmasına bağlıdır. Yakın tarihimiz göstermektedir ki, terörizm söylemi böylesi bir birliği sağlamanın en başarılı yollarından biridir.

Türk milliyetçiliğine içkin olan hoşgörüsüzlük ve ötekileştirmenin de ötesinde, dünya konjonktüründe uluslararası terörizm söyleminin yarattığı etkilere de bakmak gerekir o halde. Muhalif aktör ve kimliklerin kriminalize edilmesi, terörist kategorisinde değerlendirilmesi Türkiye'ye özgü bir durum değildir. Türkiye'de olduğu kadar başka ülkelerde de (özellikle ABD ve bazı AB ülkeleri) gözlemlenen bu eğilim, uluslararası arenadaki terörist tanımlarının iç siyasette "içimizdeki yabancılar" imgelemine eklemlenmesiyle daha da belirgin bir hal almıştır. ABD'de Bush yönetiminin insanlık tarihine bırakacağı en hazin miras, terörle mücadele söylemidir. Irak Savaşı karşıtlarının susturulması, işkencenin yasallaşması, sınırlarda inşa edilen duvarlar; 12 Eylül darbesinin Türkiye'de yerine getirdiği, şiddetin "normalleştirilmesi" ve muhalefetin lağvedilmesi işlevinin tüm dünya geneline yayılması sürecinin adımları olarak görülebilir. Devletin, artan suç oranı, yeni toplumsal risk türleri, yoksulluk ve dışlanma gibi sorunlarla başa çıkabilme yetisini yitirmesi yüzünden "iflas ettiği" söylemi, devletin vatandaşlarını savaşlar ve güvenlik retoriği sayesinde nasıl hizaya çağırabileceğini ve kaybolan otoritesini nasıl geri alabileceğini öngörememektedir. Güvenlik söylem ve pratikleri, devletin geri dönüşünün yeni kılıfıdır. Uluslararası düzeyde ihtilafları çözme yöntemi olarak kaba askerî güç kullanımı yeni bir model teşkil etmese de, 1990'larda Soğuk Savaş'ın sona ermesiyle yeşeren farklı bir dünya umudunun ne denli naif olduğunun göstergesidir.

Sonuç

Dünya konjonktürü artan milliyetçi kapanma ve zor kullanımına doğru evrilmiş ise, Türkiye'deki şiddet sorununu, milliyetçi zihniyeti düzeltmeye çalışarak veya AB'den esinlenen demokrasi söylemiyle çözmenin zor olacağı teslim edilmelidir. Bu yazının temel amacı, linç ve toplumsal şiddet sorununu artık neo-liberal piyasa düzeninin yarattığı ekonomik çarpıklıklar, devletin yeniden yapılanarak toplumsal görevlerinden sıyrılma eğilimi ve eksilen otoritesini "terör" ve "güvenlik" söylemleriyle ikame etmesi ekseni üzerinden *de* tartışmak gerektiğini savunmaktı. Başka bir deyişle, sorunun salt bir "zihniyet" veya "siyasal gelenek" meselesi olmaktan ziyade, ayrıca somut maddi dönüşümlerin etkisiyle toplumsal dokunun aldığı yaralardan da kaynaklandığını belirtmenin ve bunu akademik bir gündem olarak önermenin önemli olduğunu düşünüyorum. Çünkü salt zihniyet sorunu olarak bakıldığında öngörülemeyecek çözümler, ancak böylesi bir perspektif aracılığıyla görünür kılınır.

Neo-liberal ekonomik düzenin çokkültürlü bir demokratik açılım getireceği, tepeden inmeci yönetim şekillerinin yerine yönetişim mekanizmalarına geçişi sağlayacağı ve devletin topluma müdahale olasılığını azaltacağı bir yanılgıydı. Neo-liberal düzenin devletin baskı aygıtlarını içermeksizin kurulamayacağını hatırlatan yeni şiddet sarmalının, postmodern siyaset beklentilerini de boşa çıkardığını söylemek yanlış olmaz. Küresel sermaye, yerelde varolan eşitsizlikleri keskinleştiren dışlama mekanizmaları yaratmakla kalmamakta sadece; aynı zamanda, devlet şiddetini geri çağıran ya da meşrulaştıran toplumsal pratikler de üretmekte. Linç girişimleri de bunlara örnektir. Genelkurmay Başkanı'nın demeci ile tetiklenen bu galeyan hali geçmişimizde en fazla süreklilik arzeden milliyetçilik ile, yakın geçmişteki iç savaşın meşrulaştırdığı toplumsal şiddeti birleştirmenin dışında, ekonomik çarpıklıklara karşı üretilen bir tepkidir. Bu tepkinin kendisinin de çarpık olması, devlet-sivil toplum arasında sürekli birbirini besleyen bir şiddete çağırma diyalektiği yaratmakta, her ikisini de olumsuz yönde dönüştürmektedir. Sürmekte olan şiddet örüntüsü muhalif kimliklerin kriminalize edilmesine ve buna paralel olarak, milli çıkarlar üzerindeki tehditleri ortadan kaldırmak için devlet rolünü üstlenen vatandaşların aklanmasına yol açar. Bu sayede muhalifler "yok edilebilecek" bedenlere dönüşürken, toplum devletin bir kolu haline gelir. Devlet de popüler talebi hem yönlendiren, hem de bunun tarafından yönlendirilen bir baskı aygıtı olma işlevini görür.

Linç girişimleri ve yasal bekçilik furyalarından sonra, umut etmek gerekir ki, yeni başlamış olan siyasal cinayetler dizisi bu gidişatın üçüncü ayağı olmasın. Zira Hrant Dink'in katledilmesi, toplumsal hafızamızda kanamakta olan yaralara deva bulunmasını çok uzun bir süre daha erteledi bile.

KAYNAKÇA

Austin, John (1976) *How to do things with words*, Oxford, Oxford University Press.

Beck, E.M. ve Stewart E. Tolnay (1990) "The Killing Fields of the Deep South: The Market for cotton and the Lynching of Blacks, 1882-1930", *American Sociological Review*, 55:526-539.

Burt, Jo-Marie (2006) "'Quien Habla Es Terrorista.' The Political Use of Fear in Fujimori's Peru" *Latin American Research Review*, 41(3):32-62.

Buur, Lars ve Steffen Jensen (2004) "Introduction: Vigilantism and the Policing of Everyday Life in South Africa", *African Studies*, 63(2): 139-152.

Comaroff, Jean ve John Comaroff (2000) "Millenial Capitalism: First Thoughts on a Second Coming", *Public Culture*, 12(2): 291-343.

Das, Veena ve Deborah Poole (2004) "State and Its Margins. Comparative Ethnograpies", V. Das ve D. Poole (der.) içinde, *Anthropology in the Margins of the State*, New Mexico, School of American Research Press; Oxford, James Currey.

Gambetti, Zeynep ve Refik Güremen (2005) "Did Somebody Say Liberal Totalitarianism? Yes, and Despite the 5 ½ (Mis)uses of the Notion", *Rethinking Marxism*, 17(5): 638-645.

Godoy, Angelina Snodgrass (2004) "When 'justice' is criminal: Lynchings in contemporary Latin America", *Theory and Society*, 33: 621-651.

Godoy, Angelina Snodgrass (2002) "Lychings and the Democratization of Terror in Postwar Guatemala: Implications for Human Rights", *Human Rights Quarterly*, 24: 640-661.

Gupta, Akhil ve Aradhana Sharma (2006) "Globalization and Postcolonial States", *Current Anthropology*, 47 (2): 277-307.

Harvey, David (2000) *Spaces of Hope*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Huysmans, Jeff (1998) "Security! What Do You Mean? From Concept to Thick Signifier", *European Journal of International Relations*, 4(2): 226-255.

Jarman, Neil (2004) "From War to Peace? Changing Patterns of Violence in Northern Ireland, 1990-2003", *Terrorism and Political Violence*, 16 (3): 420-438.

Laclau, Ernesto ve Chantal Mouffe (1985) *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Londra, Verso.

Navaro-Yashin, Yael (2002) *Faces of the State*, Princeton/Oxford, Princeton University Press.

Neumann, Franz (1987) *Béhémoth. Structure et pratique du National-socialisme 1933-1944*, Paris, Payot.

Olzak, Suzan (1990) "The Political Context of Competition: Lynching and Urban Racial Violence, 1882-1914", *Social Forces*, 69 (2): 395-421.

Rose, Niklas (1996) "Governing 'Advanced' Liberal Democracies", A. Barry, T. Osborne ve N. Rose (der.) içinde, *Foucault and Political Reason*, Chicago, Univ. of Chicago Press.

Rosenbaum, H. Jon ve Peter C. Sederberg (1974) "Vigilantism. An Analysis of Establishment Violence", *Comparative Politics*, 6(4):541-570.

Spencer, Jonathan (2000) "Memory, Agency and Community", V. Das ve A. Kleinman (der.) içinde, *Violence and Subjectivity*, Berkeley, LA, Univ. of California Press.

Steenkamp, Chrissie (2005) "The Legacy of War: Conceptualizing a 'Culture of Violence' to Explain Violence after Peace Accords", *The Round Table*, 94 (379): 253-267.

Warner, Michael (2002) "Publics and Counterpublics", *Public Culture* Vol. 14(1): 49-90.

Yeğen, Mesut (2006) *Müstakbel Türk'ten Sözde Vatandaşa*, İstanbul, İletişim.

Žižek, Slavoj (1997) "Multiculturalism, or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism", *New Left Review*, I-225:29-51.

Neo-liberalizm ve toplumsalın yeniden kurgulanması: 1980 sonrası Batı'da ve Türkiye'de polis teşkilatları ve geçirdikleri yapısal dönüşüm

*Biriz Berksoy**

1970'lerin sonlarından itibaren Batı ülkeleri ve 1980'lerle birlikte de Türkiye'nin aralarında bulunduğu çevre ülkeleri, global kapitalizmin merkezleri olan Amerika ve İngiltere'nin kaynaklık ettiği, bir yeniden yapılanma sürecinin içine girmişlerdir. Neo-liberalleşme olarak tanımlanabilecek bu süreçte kurgulanan yeni iktidar stratejileri, Keynesyen (metropol ülkeler) ve kalkınma stratejilerinin (çevre ülkeler) içine girdiği kriz akabinde oluşmuş ve toplumsal mücadelenin, hâkim sınıf fraksiyonları (özellikle finans kapital) lehine sonuçlanmasıyla, devlet içinde açılan, "stratejik seçici alanda" (Jessop, 1990: 342) hegemonik kılınmıştır. Bu dönemde, devlet belli alanlarda (refah devleti/kamusal hizmet sağlayan kurumlar) küçülme sürecine girmiş; ancak belli alanlarda (cezai devlet [penal state] açısından) ise güçlenmiştir.

Polis teşkilatları da bu radikal yeniden yapılanma sürecinin dışında kalmamıştır ve devletin toplumsalı yeniden kurgulamasının aracı ve cezai devletin etkili bir parçası olarak giderek daha fazla önem kazanmışlardır. Hem Türkiye'de, hem de bu yeni süreci ilk olarak tecrübe edip diğer ülkeleri de bu yönde etkileyen Amerika ve İngiltere'de, yapısal olarak dönüşüm geçirmişler ve kullandıkları stratejiler bu dönemin özelliklerine uygun olarak yeniden tanımlanmıştır. Bu yapısal dönüşüm, para-militer birimlerin kurulduğu veya ön plana çıktığı bir genişleme ve militarizasyon dönemini içerdiği gibi; aynı zamanda, piyasa mantığını içselleştiren ve "risk yönetimine" dayanan "önleyici polisliğin" (proactive policing) ön plana çıktığı bir süreci de beraberinde getirmiştir. Bu makalenin amacı, odak Türkiye olmak üzere, hem Türkiye, hem de Amerika ve İngiltere'de polis teşkilatlarındaki bu yeniden yapılanma sürecini ve bu süreçte ön plana çıkan –çelişkili görünmekle birlikte aslında yeni yönetim zih-

(*) Boğaziçi Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü.

niyetine içsel olan– şiddet kullanımı ve "risk yönetimi" stratejilerini, geç kapitalist devletin neo-liberal yönetim teknolojileri bağlamında incelemektir. Bu çalışmada ileri sürülen teze göre, "toplumsal tehdit/iç düşman" kategorisinin genişleme sürecine girdiği 1980 sonrası dönemde polis teşkilatları toplumsalın yeniden kurgulanmasında önemli işlevler üstlenmiştir. Zorun (coercion) ve regülasyon/etkisizleştirme/denetleme stratejilerinin birlikte uygulandığı bu yıllarda "vatandaşın" tutumlarının sorumluluk paylaşan/girişimci birey olarak şekillendirilmesi hedeflenirken, toplumsal muhalefetin emek ve etnik/mezhepsel gruplar gibi aktörlerinin zor yoluyla caydırılarak kurgulanmasına ve artarak marjinalleşen sınıf-dışı gruplara karşı zorun da eklemlendiği düzenlemelere gidilerek bunların etkisizleştirilerek denetlenmesine çalışılmıştır. Ancak her toplumsal formasyonun ayrı tarihsel/yapısal özellikler arzettiği gözardı edilmemeli ve bu yeniden kurgulama süreci her biri için, içerdikleri öznellikler gözönüne alınarak, incelenmelidir.

Türkiye'nin yanısıra diğer ülkeleri de resme katmak ihtiyacı, Türkiye'de yaşanan sürecin izole bir vaka olmadığını göstermek ve bu sürecin neo-liberal yönetim zihniyetine ait ülkeler arası ortak özelliklerine dikkat çekmek içindir. Dolayısıyla, Amerika ve İngiltere, neo-liberal safhanın öncüleri olarak, bu amaca yönelik en paradigmatik örnekleri oluşturmaktadır. Bu yolla, polise ilişkin bu yeniden yapılanışın salt Türkiye devletinin kendine has, anti-demokratik uygulamalarının sonucu olarak açıklanamayacağı gösterilecektir.

Makalede, Türkiye'nin ve bahsi geçen diğer ülkelerin polis teşkilatları ve yeniden yapılanma süreçleri belli toplumsal ilişkilenme biçimlerinin dönüşümüne dikkat çekilerek incelenecektir. Kapitalist devleti bir "toplumsal ilişki" olarak kavramsallaştıran bir kuramsal çerçeveden (Poulantzas, 2000) yola çıkılarak belirlenen bu metodla, devletin merkezinde bulunduğu iddia edilen, sermaye birikim biçimi ve içerdiği ilişkilere, egemen söylemsel ilişkilere, devlet kurumlarının yapılanışı ve aralarındaki ilişkilere, uluslararası ilişkiler ve yol açtığı politika transferlerine değinilecektir.[1] Bütün bu ilişkilenme biçimlerinin hem tarihsel/yapısal özellikler barındırdığı hem de toplumsal mücadeleler sonucunda dönüşerek birbirleri üzerinde derin etkiler bıraktığı söylenebilir.

Bu bakış açısını daha belirgin kılmak amacıyla ilk bölümde polisin kavramsal bir değerlendirmesi yapılmaya çalışılacaktır. İkinci olarak, neo-liberal yönetim zihniyeti, bu sürece kaynaklık ettiği bilinen Amerika ve İngiltere bağlamında tanımlanmaya çalışılacak ve sözkonusu toplumsal ilişkilenme biçimlerindeki dönüşümün polis teşkilatlarına ve polislik işine etkileri incelenecektir. Son olarakta, Türkiye'nin polis teşkilatındaki yeniden yapılanma, neo-liberal yöne-

1 İncelenecek toplumsal ilişki biçimlerinin sayısı artırılabilir; ancak bu çalışmada, devletin önemli bir kurumu olan polis teşkilatının geçirdiği bu dönüşümün, asgari olarak bu ilişkilerde ortaya çıkan dönüşümler ve bu süreçte sebep oldukları etkileşimler gözönüne alınmadan yeterli düzeyde incelenemeyeceği öne sürülmektedir.

tim zihniyetinin bu ülkede tecelli ettiği şekliyle neden olduğu dönüşümler içerisinde değerlendirilecektir.

Hukuk ve polis: Devletin toplumsalı kurgulama eşikleri

Polis konusu üzerine yazılmış güncel eleştirel bir literatür bulunmakla birlikte polisi, geç kapitalist devletin neo-liberal yönetim stratejileri içine oturtarak değerlendiren ve polis yoluyla gerçekleşen toplumsal kurgunun, sınıfsal boyutuna vurgu yapan yayınların azlığı dikkat çekicidir.[2] Özellikle, 1970'lerin ortalarından itibaren yoğunlaşan Marksist yazında, polisin işçi sınıfı üzerinde uyguladığı şiddet konu edilmiş olsa da Neocleous'un (2000: xii) belirttiği gibi bu çalışmalar, belirgin bir işlevselcilik içerir. Bu yazın, teorik açıdan tıkanma evresine ulaştıktan sonra, özellikle 1980'lerin sonuna doğru, Foucault'nun yaklaşımını takip ederek, polis teşkilatını ön plana çıkarmayan, fakat polislik işini merkeze alan yayınlar yapılmıştır. Bazıları tarafından "ileri liberalizm" (Rose, 2000; Dean, 2001) olarak adlandırılan, içinde bulunduğumuz bu dönemde, polisin konumuna iktidar teknolojileri bağlamında doğrudan veya dolaylı değinen bir dizi çalışma, söz konusu literatüre dahil olmuştur (Ericson ve Haggerty, 1997; Rose, 2000; vd.).[3] Ancak, Poulantzas'ın belirttiği gibi bu yayınlar iktidar ilişkilerini ekonomik ve sosyal temellerinden koparmışlar ve bu ilişkileri özsel, metafizik ve mutlak bir biçimde ele almışlardır. Bu ele alış biçimi, araştırmacıların, tarihsel ve sosyal süreçlerin aslında *sonuçları* olan iktidar ilişkilerini katılaştırmalarını ve akabinde onlara "kurucu kaynak" olma özelliği atfetmelerini beraberinde getirmiştir (2000; aktaran Kalyvas, 2002: 116). Ayrıca, bu literatürde devlet de dahil olmak üzere herhangi bir iktidar noktasına merkezîlik tanınmadığı gibi, disiplin toplumlarında iktidarın prensibi de şiddetin yok sayılmasına sebep olacak şekilde daha çok ılımlılık-üretim-kâr (mildness-production-profit) üzerinden tanımlanır (Foucault, 1995: 219). Polis, burada, (aslında merkezinde bulunan) şiddetle ve devlet iktidarıyla bağlantılı olarak incelenmez (Neocleous, 2000: x). Oysa ki, günümüzde polis teşkilatları önemini kaybetmediği gibi gün geçtikçe daha da ön plana çıkan, bir nev'i devletin sokakta tecelli edişidir ve her müdahalelerinde, gözetleme halindeyken bile, şiddeti bir potansiyel olarak barındırırlar.

Bu makalede polis, devletin toplumsalı, Neocleous'un (2000: 99-106) belirttiği gibi, hukuk-idare uzamı yoluyla kurgulama sürecinin bir parçası, hatta tam

---

2 Wacquant (1999; 2001) polise de değindiği araştırmalarında konuyu bu çerçevede ele almaktadır; ancak çalışmalarının odak noktasını cezalandırma ve asıl olarak hapishaneler oluşturmaktadır. Brewer vd. (1996) ve Parenti'nin (1999) çalışmaları sayılı araştırmalar arasındadır.

3 Bahsi geçen teorik çerçevenin, "yönetim zihniyeti" gibi bazı kavramsal araçlarının, modern siyasal iktidarın iktidar teknolojilerini incelemek için oldukça açıklayıcı ve ufuk açıcı olduğu söylenebilir. Bu çalışmanın teorik çerçevesinde de "yönetim zihniyeti" kavramı devletin toplumun tamamına nüfuz eden iktidar stratejilerini, bu nüfuzun kapsamını ve dönüştürücü etkisini vurgulamak için kullanılacaktır.

da hukukun idare ile kesiştiği noktanın somutlanması olarak tanımlanmaktadır. Bu tanımı biraz daha detaylandırmadan önce, onu daha anlaşılır kılmak için burada benimsenen hukuk değerlendirmelerine de bir nebze değinmekte fayda vardır.

"Karşılıklılık" prensibine dayanan güncel hukuki ilişkilerin ortaya çıkışı, emeğin meta haline geldiği, mülkiyet hakkının mutlaklık kazandığı bir dönemde gerçekleşmiştir ve bu ilişkiler, kapitalist üretim ilişkilerini mümkün kılacak şekilde, kişileri hak sahibi "hukuki şahsiyet"/özne olarak kurgulamakta kilit rol oynamışlardır (Pashukanis, 1983: 85-95, 109-133). Devletin toplumsala nüfuz araçlarından biri olarak tanımlayabileceğimiz hukuku, bu durumda, klasik hukuk felsefesini benimseyenlerin iddia ettiği gibi, kendine has normlar üzerine bina edilmiş ve toplumsal ilişkilerin dışında vuku bulmuş bir oluşum olarak değerlendiremeyiz. Poulantzas'ın da (2000: 86, 87) belirttiği gibi hukuk, soyut/genel normlar yoluyla ve evrensel bir biçimcilik sayesinde birbirleriyle alışveriş içinde olan "eşitler" inşa eder; ancak, aslında bireyler ve sınıflar arası farkların üzerine bina olmuştur. Bu farklar üretim ilişkileri ve diğer alanlarda baki kılacak şekilde, günlük hayata ve toplumsalın her köşesine düzenli/sürekli/etkin bir şekilde nüfuz eder.

Çoğu zaman yapıldığı gibi, bu düzenleme ve kurgulama işleminde hukuku şiddet kullanımını dışlayan bir süreç olarak değerlendirmek, onun çeşitli yasaklamalar yoluyla üzerinde şiddet uygulanacak "nesne"leri ve uygulanabilecek alanı yarattığını görmezden gelmek demek olur. Hukuk, hem yönlendirme/ikna, hem de otorite/şiddet mekanizmalarını bir arada bulundurur ve "kamu şiddetinin organize edilmiş hali" olarak da tanımlanabilir (Poulatzas, 2000: 77). Daha da ötesinde, belirtmek gerekir ki, Poulantzas (2000: 84, 85) ve Agamben'in (2005) de altını çizdiği gibi, egemenliğin yapısında bulunan hukuk ve hukuksuzluğun biraradalığını, modern devlette de "devletin yüksek menfaatleri" mertebesinde görebiliriz (örnekler için bkz. Neocleous 2006; Sancar, 2004). Ancak, bu mertebenin, zaman zaman başvurulan bir alan olmadığı söylenebilir; zira kağıt üzerinde hukuk ile uygulama halindeki hukuk arasında her zaman bir "yorumlama süreci" vardır ve devlet memurlarının, bu süreçte, hukuki kuralları yorumlarken kullandığı takdir yetkisi, bu menfaatler bağlamında, hukukla hukuksuzluğun birbirine karıştığı eşik noktalardır denilebilir.

Polis de, hukukun idareyle kesiştiği noktada, bu eşik noktalarından birini oluşturmaktadır. Ancak, polisi diğer kurumlardan ayıran ve daha mühim kılan, merkezinde bulundurduğu şiddet kullanımı potansiyelidir. Hukuk şiddetin "nesnesini" ve uygulanabileceği alanı belirlerken, polis de cezalandırma zincirinin ilk halkası ve günlük hayata her yönden müdahale edebilen bir kurum olarak, kendisine tevdi edilen bu zoru, takdir yetkisini kullanarak, uygular. Bununla beraber, şiddet her zaman bir potansiyel olmakla birlikte polisin müdahale tekniklerinin tamamını oluşturmaz. Polisin günlük hayatta müdaha-

le edemeyeceği hiçbir problem yoktur (Bittner, 1980) ve özne pozisyonlarının oluşturulmasını, tutumların/davranışların kurgulanmasını ve yönetimini amaçlayan müdahalelerini, sosyal güvenlik kurumları başta olmak üzere diğer kurumlarla ilişki içinde olmak suretiyle, üç ana teknikle yaptığı söylenebilir: a) temsil etme ve gösterge iletilmesi, b) gözetim, tasnif etme, durdurma, kimlik sorma ve arama, uyarına gibi mutedil müdahaleler, ve c) zor kullanma. Polisin toplumsalı kurgulayış süreci hakkında daha fazla fikir edinebilmek için bu tekniklere sırasıyla değinmekte fayda vardır.

İlk tekniği (temsil etme ve gösterge iletimi) irdelerken Foucault'nun iktidar ilişkileri ile ilgili değerlendirmesine kulak vermek yerinde olacaktır: "İktidar ilişkilerinin kendilerine gelince, çok önemli ölçüde gösterge üretimi ve değiş tokuşu yoluyla işlerler: öte yandan hiçbir zaman erekli etkinliklerden ... ayrı değillerdir" (Foucault, 2000: 71). Bu açıdan bakıldığında, polis memurları da "erekli etkinliklerini" gerçekleştirirken, yani söz gelimi, sokaklarda devriye gezerken, birini yakalarken veya kalabalığı dağıtırken, göstergelerin üretimi ve değişimi yoluyla iktidar kurarlar ve müdahale ettikleri kişilerden başka diğer kişilerin tutumlarına da etkide bulunurlar. Onlar, devlet gücünün sokakta vücuda gelmiş halidir denebilir. Bu durum, Manning'in sözleriyle şöyle ifade edilebilir: "polis devletin müdahale kapasitesini ve vatandaşlarının işlerine olan ilgisini sembolize eder...Onlar, Leviathan'ın tecelli etmiş halidir" (1997: 20). Devletin kolu olarak sokaklarda devleti görünür kılan polis, bu yolla devletin gücünü ve dikkatliliğini de temsil eder (*a.g.e.*). Giydikleri üniformayla ordu ile benzerlik taşıdıklarını ima ederler. Cop ve silah görüntüsü bakan üzerinde nihai tedbirin, yani şiddetin, ne kadar yakın olduğuna dair bir his verir. Bunun engellenmesi için ise en iyi yol sınırların (ki bu sınırlar geçildiğinde şiddet yasallık kalkanı arkasında tahakkuk edecektir) içselleştirilmesidir.

Ikinci tekniğe gelince, gözetim, tasnif etme, durdurma, kimlik sorma ve arama, uyarına gibi pratikler şiddet içermeseler de polisin günlük hayatta kabul edilebilir tutumları kurgulamasında etkili birer müdahaledirler. Gözetim altında olduğunu bilen kişi, ne yapabileceği ve ne yapamayacağı konusunda belirlenmiş olağan eşiğe göre hareketlerini yeniden düzenler; polisçe durdurulmuş veya uyarılmış kişi neyi "yanlış" yapıp neyi yapmadığı konusunda kedisini yeniden değerlendirmeye alacaktır. Althusser'in (1994: 131) söyleyişiyle, kişiler bu müdahaleler sonucu "çağrılırlar" (interpellation) ve kurgulanırlar.

Üçüncü teknik olarak zor kullanımı ise siyasi iktidarın vücutlar üzerindeki egemenliğinin ibret olacak şekilde açık edilmesidir. Bu pratiklerden hangisinin veya hangilerinin gerçekleşeceği ise, polisin takdir yetkisini hangi yönde kullanacağına bağlıdır. Polisin yukarda belirtildiği gibi hukuk-idare uzamında konumlanması, hem idari bir kurum olarak hukuki süreci başlatıyor olmasından dolayıdır; hem kurum içindeki hukuki sürecin idare hukuku üzerinden yürütülüyor olmasındandır; hem de bahsedilen takdir yetkisinin kullanımından

kaynaklanmaktadır (Neocleous, 2000). Takdir yetkisi ile polis memuru her vakada bir karar noktasında durur: müdahale etmemek/es geçmek, veya şiddet içeren veya içermeyen yöntemlerden bisiyle müdahale etmek. Bu da onun konumunu, Agamben'in deyimiyle, egemen figürünün konumuyla karşılaştırılabilir kılar; zira, polis, egemen figüründe olduğu gibi, hak ile şiddetin yakınlığının ve neredeyse birbirini kuran alışverişin en çıplak görüldüğü yerdir. Polis şiddetle hakkın birbirine karıştığı bir alanı tarif eden "kamu güvenliği" mantığı üzerine, her vaka esnasında, tıpkı bir egemenin yapacağı gibi, yeniden karar verir (2000: 104).

Böylece denilebilir ki, modern devletin hukuk ve idare uzamının bir parçası olarak polis, devletin toplumsala nüfuz ederken kullandığı önemli kapılardandır. Günlük hayata ve tecrübelere sürekli surette müdahale edebilecek konumda bulunmak, zaten mühim bir konumda olan polisi, neo-liberal olarak tanımlanan yeni yönetim zihniyetinin yarattığı dönüşüm içerisinde de kilit bir yere yerleştirmiştir.

Amerika ve İngiltere'de neo-liberal yeniden yapılanma ve polis teşkilatları

Yukarıda da belirtildiği gibi, Amerika ve İngiltere 1970'lerin sonlarından itibaren geniş bir yeniden yapılanma sürecine ev sahipliği yapmışlar ve ilerleyen yıllarda diğer metropol ülkelerine ve Türkiye'nin de içinde bulunduğu çevre ülkelerine sürecin önemli bileşenlerini transfer etmekte etkin rol oynamışlardır. Neo-liberalizm olarak adlandırılan bu süreçte devletler, toplumsal mücadelenin seyri içerisinde egemen kılınan yeni iktidar stratejileri bağlamında toplumsalı yeniden yapılandırmışlardır. Bu süreci her ülke tarihsel yapısı içerisinde farklı tecrübe etmektedir. Ancak, Amerika ve İngiltere gibi paradigmatik örnekler üzerinden yapılacak ortak bir değerlendirme, neo-liberalleşme tecrübelerinin jenerik/ortak özelliklerine, bu özelliklerin cezalandırma mantığına, praktiklerine ve özelde polis teşkilatlarına olası etkilerine dikkati çekmeyi mümkün kılacaktır. Dolayısıyla, bu bölümde, bu iki ülkenin neo-liberalleşme tecrübelerinin ortak noktalarına kısaca değinilecek ve akabinde bu sürecin bu ülkelerdeki polis teşkilatları üzerinde bıraktığı etkiler değerlendirilecektir.

Sözü geçen devletler, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra, Keynesyen politikalar yoluyla refah-devleti yapılanmalarını oluşturmuş ve bu yapılanmalar içerisinde belli stratejileri takip etmişlerdir. Bu stratejilerin en önemli bileşenleri, iç piyasaya ve toplu tüketime verilen önemin yüksek olmasından dolayı tam istihdamın amaçlanılması, sermaye, devlet ve emek arasında varılan korporatist uzlaşmalar sonucu ücretlerin yüksek tutulması, vergilerin yüksek olması sayesinde geniş bir sosyal güvenlik/refah ağının oluşturulması, sanayiye ve emek piyasasına destekleyici müdahalelerin ekseriyet kazanması olarak özetlenebilir (Bren-

ner ve Theodore, 2004: 10, 11). Bu stratejilerin içinde sosyal demokrasi söylemi baskın olmakla birlikte bu söylemin ağırlık noktalarını, "iktisadi kontrol" ve "toplumsal özgürleşme" düsturu bağlamında refah devleti hizmetlerinin artırılması, yurttaşlık haklarının genişletilmesi, ve kişisel özgürlüklerin güvenceye alınması oluşturmaktaydı (Garland, 2001: 95).

İçerici bir mantığa sahip olan ve "sapma" eğilimi gösterenleri mümkün olduğunca sistem içine çekmeye çalışan bu toplumsal yapılanma (Young, 1999) içerisinde mevcudiyet kazanan ceza sistemine bakıldığında ise, sistemin, rehabilitasyonu ön plana çıkardığı, buna yönelik hizmetlerin genişlemesi, şüpheli ve mahkumların haklarının tanınması, ceza süreleri ve şartlı tahliye uygulamalarının kişiselleştirilmesi kaygıları etrafında şekillendiği görülür (Garland, 2001: 96; Simon, 1993: 69). İngiltere'de "bobby" takma adı verilen polis, bu yıllarda, şiddetten kaçındığı ve arka planda kaldığı için sağ duyu sahibi olarak değerlendirilmiş ve ülke maskotu olarak algılanmıştır (Brewer vd., 1996: 6). Amerika'da ise polis teşkilatları, 1960'ların sonlarında gerçekleştirilen sivil itaatsizlik eylemleri sonucunda kısa süreli bir güçlenme sürecine girdiyse de, hemen akabinde üzerindeki hukuki kontroller artırılmış ve 1980'lerin başına kadar ceza adaleti sisteminin öne çıkan bir kurumu haline gelmemiştir (Parenti, 1999: 27).

Bu yapılanma içerisinde, yaklaşık 25 yıllık bir süre için üretkenlik, tüketim ve kâr bakımından belirgin büyümeler kaydedilmiş ve toplumsal mutabakat sağlanmasında zorluk çekilmemiştir. Ancak, 1970'lerin ortalarında, Avrupa şirketlerinin piyasa paylarını Amerikan şirketlerinin aleyhine olacak şekilde artırması, düşen üretkenlik ve kârlar, petrol krizi, sermaye akışının uluslararasılaşma eğilimi, artan enflasyon ve işsizlik, emek hareketinin radikalleşmesi, sermaye kesiminde oluşan Keynesyen çözümün sürdürülebilirliği konusundaki kuşkuyu da beraberinde getirmiştir (Tickell ve Peck, 2003: 170). Bununla beraber, bu kuşku sadece sermaye kesiminde oluşmamıştır; genişleyen orta sınıfın yeni üyeleri, edindikleri varlıklı konumların, yüksek vergiler ve enflasyon, artan suç oranı, aile değerlerinin çöküşü, ve sosyal güvenlik hizmetlerinin getirdiği büyük maliyet dolayısıyla tehlikeye düştüğü düşüncesiyle endişe içine girmişler ve bu endişe muhafazakâr kesimlerin siyasi projelerinin konusu haline getirilmiştir (Garland, 2001: 96, 97). 1980'lere gelindiğinde Thatcher ve Reagan'ın seçimleri kazanmasıyla devlet iktidarıyla buluşan ve egemen hale getirilen (Tickell ve Peck, 2003: 170-172) bu projelerin iki bileşeni vardır denilebilir: birincisi birikim biçiminden başlamak üzere toplumsal ilişkilerin neredeyse tamamına nüfuz eden "serbest piyasa" mantığı; diğeri ise bu mantığa eklemlenen ve merkezinde "kanun ve düzen" retoriğinin bulunduğu muhafazakâr söylem.

Bu süreçte hayata geçirilen ve neo-liberal olarak tanımlanan iktidar stratejilerinin birikim biçimine dair önemli parçaları şöyledir: bütçe açıklarının kapanmasına yönelik mali disiplin ve kamu harcamalarının sosyal iyileştirme ve geri dağılımdan ziyade arza yönelik yatırımlara ayrılması, kamuya yönelik harcama-

ların kaynağı olan vergilerin azaltılması, mali ve ticari serbesti, sendikaların haklarının ve rollerinin törpülenmesi, ücretlerin ve iş koşullarının esnekleştirilmesi, kamu işletmelerinin özelleştirilmesi, rekabeti önleyen düzenlemelerin kaldırılması vs. (Peck, 2001). Bu politikalar, tam istihdamın bir amaç olmaktan çıkarılmasını, iş güvenliğinin yok olmasını, ücretlerde belirgin azalmayı, devletin sosyal güvenlik politikalarından imtina etmesini beraberinde getirmiştir. Devlet bu alanlardan çekilirken, "serbest piyasa mantığı"na dayalı yönetim zihniyetine uygun olarak kişi kendi "risk değerlendirmelerinden", yani sosyal güvenliğe dair ihtiyaçlarından sorumlu tutulmaya başlanmıştır. Emek piyayasında iş arayanın kendisine yer açabilmesi artık kamu desteği ile mümkün olmayacaktır, ancak kendini piyasada pazarlanabilir kılmasıyla gerçekleşecektir.

Bu süreci, bahsi geçen pratiklere bakarak, bir "devletin küçülmesi", "düzenlemelerin ortadan kaldırılması" süreci olarak değerlendirmek doğru olmayacaktır. Zira, bu dönem aynı zamanda devlet kurumlarının yeniden yapılandığı, bu kurumların günlük tecrübeleri ve tutumları çeşitli kanallarla yeniden yapılandırdığı bir dönemdir (Peck, 2003). Bu yeniden kurgulama sürecinin en önemli merkezlerinden birini de beliren toplumsal sorunlar çerçevesinde gittikçe daha da ön plana çıkan cezai devlet oluşturmaktadır (Wacquant, 2001). Cezai devletten kastımızın ne olduğuna ve gelişmelerin bu yöndeki seyrine bakmadan önce bahsedilen sorunlara değinmekte fayda vardır.

Yeni sağın stratejileri eşitsizliklerin derinleşmesine yol açmıştır. İş imkânlarının azalması ve esnekleşmesiyle şehirlerde yoksulluk sınırının altında yaşayan ve çoğunlukla azınlıklardan oluşan geniş bir sınıf-dışı grup ortaya çıkmıştır (Simon, 1993: 5). Evsizlerin, işsiz gençliğin ve dilencilerin sayısı arttıkça derinleşen yoksulluğun görünürlüğü de artmış; bu da, yeni piyasa özgürlüklerinin getirdiği dezavantajların en fazla yoksul ve korunmasız kesimleri etkilediğinin geniş bir kesim tarafından bulanık da olsa farkına varılması anlamına gelmiştir. Bunun yanında, birçok güvenlik ağının "serbest seçim" adına bertaraf edilmesiyle de, toplumun genelinde yaygın bir korku ve endişe hali belirginleşmiştir (Bauman, 2000: 34, 35). Bu dönemde, aslında 1950'lerden beri artan suç oranları patetik bir doğaya büründürülmüş ve keskin korku ve endişe hali, açığa çıkış noktasını "kanun ve düzen" retoriğinde bulmuştur (*a.g.e.*); daha da ötesinde toplumsal kontrol/risk azaltımına yönelik saplantılı bir tutum yaygınlaşmıştır (Garland, 2001).

Bauman'ın dikkati çektiği gibi, bu korku/endişe hali, yeni sağın söylemsel düzleme egemen olmasıyla birlikte bilinçli olarak da kanalize edilmiştir (2000: 36, 37). Geleneği, düzeni, otoriteyi ve refah edinimi için kişisel sorumluluğu yücelten yeni sağın egemen söylemsel oluşumu (Hay, 1996: 133, 134), emeği, haklarından feragat etmemek için mücadele ettiği için "içimizdeki düşman" olarak niteleyip kriminalize etmiş (Brewer vd., 1996: 43); aynı zamanda, yoksulları, kendilerini yoksunluktan kurtarmadıkları için sorumsuz ve oturdukları

mahallerde sokak suçları ve uyuşturucu kullanımları yaygın olduğu için ahlâken sorunlu addedederek marjinalleştirmiş, yoksulluk ve suç arasında sembolik bir bağ kurmuştur (Garland, 2001: 102).

Değişik toplumsal ilişkilenme biçimlerine yansıyan bu dönüşüm devletin içerisinde de cezai devletin yeniden yapılanmasını ve ön plana çıkmasını beraberinde getirmiştir. Bu dönemde, pekçok araştırmacının değişik bakış açılarından hareketle kabul ettiği gibi, suça karşı sert ve cezada acımasız (punitiveness) olma mantığı baskın hale gelmiştir (Simon, 1993; Young, 1999; Garland, 2001; Wacquant, 2001).

Bu dönemin cezalandırmacı özelliğini belirgin hale getiren önemli bir alan polis teşkilatlarıdır.[4] Bu meyanda bahsedilebilecek ilk dönüşüm bu teşkilatların belirgin bir genişleme ve militarizasyon dönemine girmesiyle gerçekleşmiştir denilebilir. Brewer vd.'nin ortaya koyduğu gibi, İngiltere'de 1980 sonrasında işçi-işveren anlaşmazlıklarında, siyasi gösterilerde, ve kent merkezlerinde oluşan şiddet içeren sokak olaylarında uygulanan polis taktikleri, sağduyulu, zora mümkün olduğu kadar az başvuran polis imajını değiştirmiştir (1996: 7). Polis Destek Üniteleri (Police Support Units) ve Özel Devriye Grupları (Special Patrol Groups) gibi kamu düzeninden sorumlu birimler, evvelce Hong Kong ve Kuzey İrlanda gibi yerlerde kullanılan polis taktiklerinin 1980 sonrası anakaraya transfer edilmesiyle birlikte, gittikçe daha çok şiddet uygulamışlardır (*a.g.e.*: 22). Polisin yetkilerinin artması,[5] kullandıkları ekipmanların plastik kurşun, kimyasal gaz ve zırhlı araçlar içermesi, polisle ordunun eğitim ve planlamada işbirliği yapması, ve bunların etnik ayrımcı bir tutumla birleşmesi birçok toplumsal olayda[6] kullanılan şiddetin dozunun artmasına sebep olmuştur (*a.g.e.*: 7). Bu şiddete maruz kalan gruplar ekseriyetle öğrencilerden, grev yapan sendika üyelerinden ve siyah gençlikten oluşmaktaydı (Jefferson, 1990).

Amerika'ya baktığımızda benzeri bir militerleşmenin bu dönemde gerçekleştiğini görebiliriz. Bu benzer uygulamalar içerisinde öncelikle değinilmesi ilginç olacak olan, 1960'ların sonlarından itibaren, "savaş" metaforu ile mala/kişiye karşı ve madde kullanımına bağlı "suç" kavramının biraraya getirilmeye başlanmış olmasıdır. En çok kullanılan ibarelerden olan "suça karşı savaş", "uyuşturucuya karşı savaş" gibi tabirler, problemleri çözmek için zor uygulamanın

---

4 Bu mantığın somutlaştığı önemli bir diğer alan ise hapishanelerdir. 1970'lerin ortalarından itibaren hem Amerika'da hem İngiltere'de verilen hapis cezalarının süreleri artırılmış; daha fazla vakada hapis cezası verilir olmuş ve şartlı tahliye edilmişken hapse dönme olasılığı artırılmıştır (Garland, 2001: 168). Yüksek teknolojili ve etkisizleştirmeye yönelik hapishaneleri birlikte getiren bu gelişmeler, nüfusun büyük bir kısmının tehdit olarak algılanması ve kamusal endişe halinin giderilmesi için bunları "dışlama fabrikaları"na sokarak nötralize etme çabaları olarak değerlendirilebilir (Bauman, 2000: 32).

5 Bunda hem polis yasasında hem de kamu düzeni yasasında yapılan değişiklikler etkili olmuştur. 1974'te çıkarılan "Terörizmi Engelleme Yasası" ise bu süreci iyiden iyiye pekiştirmiştir.

6 1981 Londra ayaklanması, 1981 Brixton ve Toxteth'deki işçi eylemleri ve 1984-85 madencilerin grevi gibi...

yanısıra askerî güç ve teknolojinin kullanılmasını ön plana çıkaran militarist yönelimin dışavurumu olarak değerlendirilebilir (Kraska ve Kappeler, 1999: 463, 464). Bu düşüncelerin polis teşkilatında ve pratiklerinde somutlaşması, ve aynı zamanda, ordu ile polis arasındaki çizginin silikleşmesi 1980'lere denk gelmektedir. Ordu bir yandan ülke içinde ve dışında "Savaştan Gayrı Askerî Operasyonlar" olarak adlandırılan polisiye opearasyonlarda yer alırken, polis de bir yandan militerleşmiştir. Bu, büyük ölçüde S.W.A.T. (Special Weapons and Tactics) adındaki para-militer birimlerin birçok polis merkezinde konuşlandırılmasıyla gerçekleşmiştir. 1980'lerle birlikte bu birimlerin aktiviteleri belirgin bir şekilde artmıştır. İlk kurulduklarında isyan, terörizm gibi konularda kullanılmaları öngörülen bu birimler gittikçe başka alanlarda da yer almaya başlamışlar, "kapı çalmadan yapılan baskınlarda" ve hatta, önleyici devriyelerin yanısıra rutin polis işlerinde de kullanılmaya başlanmışlardır. Ordu tarafından da eğitilen ve organizasyonel yapıları askerî olan bu birimlerin kullandıkları silahlar da ağır silahlardır (*a.g.e.*: 466-471; bkz. Parenti, 2000: 111-138).

Amerika menşeili olup İngiltere'ye transfer edilen ve bu dönemde sıkça kullanılmaya başlanan bir başka polis taktiği ise "Sıfır Toleranslı Polislik"tir (Zero Tolerance Policing). Bu strateji büyük ölçüde, Wilson ve Kelling'in 1982 tarihinde öne sürdüğü "kırık camlar teorisi"ne (broken windows theory) dayanmaktadır (Wilson ve Kelling, 1999). Bu teoriye göre eğer "yaşam kalitesi" ile ilgili küçük düzensizliklere müdahale edilmezse ve bunlar ihmal edilirse, bazı mahalleler "kriminojenik" yani suç işlenmesi için uygun yerler haline gelir. Buna mahal vermemek için bu strateji, düşük seviyedeki düzensizliklere karşı dahi agresif polislik stiline dayalıdır ve 1990'larda ilk olarak New York ve San Fransisco'da, artan suçlarla ilgili kronik hale gelen endişe hali sonucu uygulanmaya başlanmıştır (Innes, 1999: 398). Yankesiciler, sarhoşlar, uyuşturucu müptelaları ve "serseriler" bu agresif ve zora dayalı polislik tarzının meşru hedefleri haline gelmiştir. Şehirlerde, suç haritaları hazırlanmış ve belli yerler, sürekli surette, ekseriyetle şiddete dayalı polis müdahalesine açık hale gelmiştir. Bu stratejiye maruz kalanlar genellikle değişik etnik kökenden insanlar, gençler ve yoksullar olmuştur (*a.g.e.*: 399; Parenti, 2000: 72).

Şiddete dayalı polislik stratejilerinin yanısıra bu dönemde teşkilatın yapılanmasında verimlilik ve etkinlik üzerinden "serbest piyasa mantığı"nı ön plana çıkaran ve neo-liberal yönetim zihniyetinin vatandaşlara katılımcılık ve sorumluluk yüklemeye dayalı eğilimini merkeze alan "toplum destekli polislik" (community policing) stratejileri de uygulanmaya başlanmıştır. Hem İngiltere hem de Amerika'da uygulamaya sokulan bu yeni stratejiye göre polisin fonksiyonları daha geniş bir çerçevede tanımlanmakta (anlaşmazlıkların çözümü, mağdurlara yardım vs.) ve bu faaliyetler sürdürülürken vatandaşın katılımı teşvik edilmektedir. Belli polis memurlarının belli mahallelerden sorumlu kılındığı bu stratejiye göre, proaktif polislik (suçları daha olmadan önlemeye yönelik

polislik) birincil derecede önemlidir. Polis memurları bu polislik türüne uygun olarak vatandaşlara bir rol model olarak yaklaşır ve onların tutumlarına, suçları azaltmak için alacakları önlemlere şekil vermeye çalışır. Teşkilatın yapısında ise performans kriterleri oluşturularak verimlilik ve etkinlik ölçümleri yapılır; stratejiler oluşturulurken ise suç analizleri ve çizilen suç haritalarından yararlanmak için mümkün olduğunca çok bilgi toplanmasına önem verilir (Cordner, 1999: 137-149). Bu strateji toplumsalın içerdiği risklerin yönetiminde "performans teknolojisi" ve "özne (agency) teknolojisi"ni bir arada işleten bir yönetim zihniyetinin parçasıdır (Dean, 2001: 167-170). Özneler "ihtiyatlı" (prudent), "öngörülü" ve kamu hizmetlerine katılımcı (örneğin mahellesindeki şüpheli kişiyi haber veren) şeklinde ihtiyaçlarını deklare eden "müşteri" olarak kurgulanırken, teşkilat da verimlilik ve etkinliği hedefleyen bir hesaplanabilirlik ve "müşterinin ihtiyaçları doğrultusunda" kapasitelerden en iyi şekilde istifade etme üzerinden yeniden yapılandırılmaktadır (*a.g.e.*).[7]

Sonuç olarak, yukarıda bahsettiğimiz polis teşkilatlarını veya polislik işini ilgilendiren gelişmelerin, neo-liberalizmin kaynağı olan İngiltere ve Amerika'da 1970'lerden itibaren, toplumsal ilişkilerin geçirdiği dönüşüm içerisinde meydana gelen toplumsal güvensizlik ve düzensizlik durumunu idare etmek, öznelerin tutumlarını belli veçhelerde şekillendirirken, şiddet/regülasyon/denetleme yoluyla (özellikle greve giden sendikalı işçiler, sınıf-dışı gruplar ve azınlıklardan oluşan) "tehditleri" disipline ederek kurgulamak veya etkisizleştirmek için devletin yeniden yapılanması içerisinde ortaya çıktığı söylenebilir (bkz. Wacquant, 2001). Yani bu oluşumlar, toplumsal refah odaklı bir yönetimden, piyasa mantığını kapsayıcı kılan dışlayıcı ve cezalandırıcı bir yönetime geçişin parçalarıdırlar (Peck, 2003: 224).

Neo-liberalizm, Türkiye ve polis teşkilatındaki dönüşüm

Türkiye'de de, 1970'lerin sonlarına doğru, içe dönük kalkınmacı model hem iç konjonktürün (hararetlenen sınıf mücadelesi, döviz krizi, artan dış borç, yüksek enflasyon vs.) hem de dış konjonktürün (düşen üretkenlik ve kârlar, petrol krizi, artan enflasyon ve dolayısıyla borç ve dış yardımların kesilmesi vs.) tetiklediği bir organik kriz sonucunda çıkmaza girmiştir. Bu çıkmazın sonucunda, büyük sermayenin, sermaye birikimine global ölçekte bağlanma yönündeki isteklerinin uluslararası sermaye çıkarlarıyla buluştuğu noktada, yeniden yapı-

7 Polis teşkilatlarının piyasa mantığına uygun olarak yapılandırılmasının yanısıra bu dönemde güvenlik hizmeti temin eden özel firmalar da oldukça artmış; kendi güvenlikleri açısından sorumluluğu paylaşan, "ihtiyatlı özneler" tarafından da gün geçtikçe daha fazla tercih edilir olmuş ve görünür kılınmışlardır (Newburn, 2001). Son olarak dikkat çekilmesi gereken nokta, kamusal ve yarı-kamusal alanlara kurulan ve giderek artan güvenlik kamera sistemleridir. Kamera sistemleri, İngiltere'de, 1980'lerde "Daha Güvenli Şehirler" (Safer Cities) insiyatifinin bir parçası olarak kullanıma sokulmuştur; Amerika'da da kullanımı hızla artmaktadır.

lanmayı sağlamak amacıyla 12 Eylûl 1980 askerî darbesi gerçekleştirilmiştir (Ercan, 2004: 19, 20). Darbe ile birlikte, değişik düzlemlerde sürdürülen toplumsal ilişkiler kapsamlı bir dönüşüme uğramıştır. Türkiye'nin global kapitalizmle eklemlendiği ve neo-liberalleşme olarak tanımlanabilecek bu süreçte 1980 öncesinin toplumsal mirası üzerine yeni projeler bina edilmiş ve bunların paralelinde devlet bir yandan dönüşürken bir yandan da kurumları yoluyla toplumsalın her köşesine ulaşan yeniden kurgulama sürecini de başlatmıştır. Devletin önemli bir kurumu olan polis teşkilatı[8] da bu dönemde belirgin bir dönüşüm geçirmiştir.

Türkiye'de polis teşkilatı ilk büyük genişlemesini 1965 yılında Toplum Zabıtası'nın kurulmasıyla gerçekleştirmiş; ancak, ilerde değinileceği gibi çeşitli faktörlere bağlı olarak bu birim devletin gerçekleştirmek istediği müdahaleleri ne istenen kapsamda ne de istenen etkinlikte yerine getirmiştir. Buna mukabil, 1980 darbesi sonrasında Türkiye'de, yukarıda bahsedilen ülkelere benzer şekilde, ülkenin kendi tarihsel patikası içerisinde bir neo-liberalleşme süreci yerleşip hız kazanırken, bir yandan da cezai zincirin özellikle polis halkasında, belirgin bir güçlenme, genişleme ve yeniden yapılanma süreci başlamıştır. Bu ikinci süreçte, ordunun da desteğiyle teşkilatın "teşkilat-malzeme-kadro" değerlendirmeleri yapılmış ve yeniden yapılanma sağlamak amacıyla, daha önce orduda yapıldığı gibi, baştan aşağı gözden geçirilmiştir. Kadro yapısının ordudakine benzer hiyerarşik bir yapıya kavuşturulabilmesi ve daha iyi eğitimli personelle genişletilebilmesi, yüksek teknolojili silah ve ekipman sağlanabilmesi ve personel için lojman yapımına hız verilebilmesi için ek bütçe oluşturulmuş ve bunun için kısaca "EM-REMO" kanunu denilen yeni bir yasa çıkarılmıştır. Bu sayede bütçe on yıllık bir süreyle genişletilmiş; iller dört gruba ayrılarak buralardaki polis merkezleri ve miktarları yeniden organize edilmiş, birçok yeni polis okulu açılmış, ve polis okulları ile Polis Enstitüsü'ndeki eğitimin süreleri uzatılmıştır. Buna ek olarak, bu dönemde polis yetkileri belirgin olarak artırılmıştır.[9] Aşağıda detaylı olarak bahsedileceği gibi teşkilatta yeni birimler de açılmıştır. 2000'ler ise polis teşkilatına piyasa mantığının etki etmesiyle "toplum destekli polislik" yönünde çalışmaların yapıldığı yıllardır.

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, 1980 sonrası dönem polis teşkilatında hem stratejiler bağlamında hem de yapısal olarak büyük dönüşümlerin yaşandığı bir dönemdir. Bu dönüşümlerin nedenlerini anlayabilmek için 1980 sonra-

---

8 Türkiye'de polis teşkilatı üzerine bakılabilecek önemli kaynaklardan bazıları şunlardır: "Devletin Polisi, Polisin Devleti" (Bora, 1994), "Polisin Ayaklanması-Polis Partisi" (Bora, 2001), "Terör, Devlet ve Türk Sağı" (Bora, 1992), *Modern Devlet ve Polis* (Ergut, 2004), *Almanak Türkiye 2005: Güvenlik Sektörü ve Demokratik Gözetim* (Cizre der., 2006), "Türkiye'de Polis ve Toplumsal Denetim" (Kardaş, 2007).

9 Polisin yetkileri özellikle önce 1985'te daha sonra da 2002 ve 2005'te, 2559 sayılı Polis Vazife ve Salahiyetleri Kanunu'nda yapılan değişikliklerle belirgin bir şekilde artırılmıştır. Bu yetkiler ve geçirdikleri dönüşüm yazının sınırlarını aştığı için burada değerlendirilmeyecektir.

sı toplumsal ilişkilenme biçimlerinin dönüşümüne bakmak ve bunun polis teşkilatına etkisini incelemek gereklidir.

1980 Sonrası neo-liberalleşen toplumsal arka plan

Türkiye'de 1980 öncesinde içe dönük kalkınmacı model hâkim olmuştur. Bu model, sermayeyi teşvik üzerine kurulmakla birlikte, tarım sübvansiyonlarını ve ücret paylarının artırımını mümkün kılan dağıtım politikalarını da içermekteydi. Bahsedilen krizler sonucu tıkanma noktasına gelen kalkınmacı model, devlet-büyük sermaye-uluslararası finans kuruluşlarının ittifakı ile ve 1980 darbesinin akabinde, yerini, "güçlü devlet" ve "serbest piyasa mantığı" etrafında biçimlenen dışa dönük ve ihracata yönelik bir sürece bırakmıştır (Ercan, 2004: 20, 24). Bu süreçte iç piyasa önemini yitirirken ücret paylarının azaltımına gidilmiş; toplumsal muhalefetin sınırlandırılması ve işçi sınıfının direncinin kırılması için çalışma yasaları yeniden düzenlenmiştir (Akkaya, 2000: 212). Devlet bu dönemde büyük sermayeye düşük fiyat politikasıyla, kredi sağlamakla ve özelleştirmeler yoluyla kaynak transferleri yapmış, vergi azaltımına giderek desteklemiştir. Dolayısıyla, iç tüketim azalırken kârlar artmış; ancak bunlar daha sonra yatırıma da dönüşmemiş ve istihdam olanakları son derece kısıtlı kalmıştır (Özar ve Ercan, 2002: 166, 167). Sürdürülen kaynak transferleri yüksek iç borca ve enflasyona sebep olurken, 1989'da mali serbestinin kabul edilmesiyle birlikte devlet kısa süreli döviz akışına bağımlı hale gelmiş ve buradaki istikrarsızlık 1994, 2000 ve 2001 krizlerine ve büyük devalüasyonlara yol açmıştır (Yeldan, 2002: 27-63). Bunun sonucunda ise, sanayi sektörü küçülmüş, enflasyon ve işsizlik muazzam derecede artmıştır. Emek yoğun sektörlerde üretim yapan ihracata yönelik sanayi de, bu dönemde en düşük ücreti verme stratejisini benimsemiş ve taşeronlaşmanın da önünü açarak, örgütsüz, ucuz ve marjinalize olmuş bir emek gücünün ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Yoksulluk belirgin şekilde artarken, enformel sektör de yükselişe geçmiştir (Ercan, 2004: 28; Özar ve Ercan, 2002: 168, 169).

Ciddi bir hegemonya krizinden sonra kurgulanan bu sermaye birikim biçiminin beraberinde getirdiği eşitsiz dağılım ve toplumsal güvensizlik ve darbenin akabinde daha da ekseriyetle başvurulan baskıya dayalı iktidar stratejileri, dönem boyunca "düzenin ve istikrarın sağlanması", "huzurun bozulmaması" ve "1980 öncesinin anarşi ortamına geri dönülmemesi" gibi söylemsel unsurlar üzerinden görünmez kılınmaya çalışılmıştır (Mert, 2002: 65; Yalman, 2002: 41). 1980 öncesi gerek Demokrat Parti ve Adalet Partisi hükümetleri sırasında, gerekse de 1970'lerde Milliyetçi Cephe hükümetleri döneminde egemen olan milliyetçi-popülist-muhafazakâr söylem, "anti-komünizm" cephesi yaratmak suretiyle seferberlik oluşturarak toplumsal bütünlüğü sağlamaya çalışmışken, 1980 sonrası dönemin başında, 12 Eylül rejimi, "Türk-İslâm sentezi" doktrinini benimseye-

rek egemen kılmaya ve siyasal-ekonomik politikalar etrafında mobilizasyon sağlamaya çalışmıştır. Bu doktrin, Kemalizmin otoriter-faşist yorumuna dayanan, İslâmi bileşenleri belirgin olan, otoriter-devletçi bir zihniyet ve her daim baki olan "devletin bekâsı" şiarı üzerine temellenen ve keskin bir anti-komünizm mirası üzerine inşa edilen bir söylemsel oluşumdur (Bora ve Can, 1990: 24).

1983'te ANAP'ın iktidara gelmesiyle, 1980 öncesinin milliyetçi-muhafazakârlığını da içeren bu söylemsel oluşum, piyasa mantığıyla bir sentez içine sokulmuş ve Özkazanç'ın da belirttiği gibi "Türk-İslâm-piyasa" sentezi yeni sağın hegemonik söylemini oluşturmuştur (2005: 637). Koyu milliyetçiliğin baskın olduğu bu söyleme (Mert, 2002: 64) Özal'ın sık kullandığı "orta direk" kavramı eklenmiş ve bu kavram, bir yandan şehirli seküler kesimleri içerirken, bir yandan da belirsiz olması sebebiyle mümkün olduğu kadar geniş kesimlere "sınıf atlama" umudu telkin etmiştir ve bu yolla sınıfsal tercihlere gönderme yapabilmenin de aracı olmuştur (Taşkın, 2004: 112, 113; Mert, 2002: 74). Fakat, "orta direk" kavramı yoluyla "ilk defa sınıfsallığın açıkça dillendirildiği" bu dönemde, sözü edilen söylemsel oluşum 1980 öncesi "milli irade" retoriğinden hayli farklılaşmıştır. Çünkü bu oluşum aynı zamanda "sınıfsız-imtiyazsız toplumdan", "tercih edilenlerin" ve "ötekilerin" oluşturduğu "iki uluslu" topluma geçildiğinin de bir göstergesidir (*a.g.e.*: 113). İkinci ulus, Taşkın'ın da belirttiği gibi, içeriğine dair manevra yapabilmeyi sağlayacak şekilde "son derece amorf bir yapı gibi karşımıza çıkarılır. Bileşenlerine dair işlevsel bir muğlaklık sözkonusudur" (2004: 113, 114). Kürt hareketinin 1980'lerde genişleyerek sürmesi ve bu meyanda ortaya çıkan şiddet ve kitlesel korku yaratımının da etkisiyle, sisteme siyasi muhalefet yoluyla meydan okuyan ve "devletin istikrarı/bekâsı" için tehdit oluşturduğu iddia edilen grupları hedef alacak şekilde, yani sendikaları, Kürt hareketiyle bağlantılı olanları, solcuları ve Alevileri içine alacak biçimde kurgulanan bu ikinci ulus (*a.g.e.*) üzerinden bir "ötekileştirme" ve "düşmanlaştırma" mekanizması hayata geçirilmiş ve bu mekanizma, önemli ölçüde kesifleşmiştir denebilir.

1990'ların ortalarında Doğu ve Güneydoğu'da uygulanan, devletin şiddete dayalı baskıcı stratejileri, daha da fazla görünürlük kazanırken, bu stratejiler sonucunda zorunlu göçe tâbi tutulan Kürt nüfusun, büyük şehirlerde yoksulluk sınırı altında yaşayan kesimin çoğunluğunu oluşturmasıyla, neo-liberalleşme sürecinin etnik yüzü daha da belirgin hale gelmiştir. Bu nüfusun büyük kısmını oluşturduğu ve büyük şehirlerde kapitalist ekonomiye entegre olamayan, gittikçe çoğaldığı için bir tehlike unsuru haline gelen "varoş" sakini "sınıfdışı" gruplar da (Öngen, 2002: 67) bu "düşmanlaştırma" mekanizmalarına tâbi olan kesimin bir parçası olmuşlardır. Bu süreç bütün olarak değerlendirildiğinde, 1980 öncesinde "anarşist/komünist" olarak tanımlanan (bkz. Taşkın, 2003: 618-634) "iç düşman" kategorisinin, darbe sonrasının neo-liberalleşme sürecinde yeniden tanımlandığı ve belirgin bir şekilde genişlediği söylenebilir.

Bütün bu söylemsel bileşenler, 1990'larda baskın hale gelen bir "milli güvenlik/terör" söylemine dönüşmüşlerdir (Öngen, 2002: 76). Milli Güvenlik Kurulu'nun siyasal İslâm'a karşı hükümet düşüren kararlar aldığı, sağ partilerin merkeze kaydığı, merkezin de sağa kaydığı bir dönemde (Bora, 1994: 17, 18), sözü edilen hegemonik söyleme, suç oranlarının artış iddiaları da eklemlenmiş ve mala karşı işlenen suçların görünürlük kazanmasıyla da geniş kesimleri mobilize eden bir "güvenlik" saplantısı inşa edilmiştir.[10]

1980 öncesinde toplumsal mücadelelerin neo-liberalleşme sürecine giden yolu açacak surette sonuçlanmasıyla devlet kurumları da belirgin bir dönüşüm sürecine girmiştir. Toplumsalın belirli şekillerde kurgulanmasında etkin olan bu dönüşümün ana duraklarına bakılırsa denilebilir ki, öncelikle, 1982 anayasası idareyi ön plana çıkarmış, idarenin sorumluluğunun flulaşmasına sebep olmuş (Parla, 2002: 97-99), insan hak ve özgürlüklerini had safhada kısıtlamış ve askerî bürokrasiyi, "milli güvenlik" gibi belirsiz bir kavram dolayımıyla yasamanın üstünlüğünü sarsacak şekilde yaptırım gücü edinmiş etkin bir karar alma komitesine dönüştürmüştür (Parla, 2002: 87-91; Bayramoğlu, 2002: 39-48). Devletin, seçilmişlerin ve yasamanın üstünlüğünden ziyade, idarenin ve askerî bürokrasinin ağırlık kazandığı bir şemaya göre yeniden düzenlenmesi, birçok kurumun da, polis teşkilatı özelinde gösterilmeye çalışılacağı gibi, yasal zemininin, yapısının ve müdahalelerinin bu yönde, yani idarenin edindiği geniş alandan yararlanacak şekilde, dönüşmesine neden olmuştur.

Devletin kurumlarının dönüşümü ile ilgili burda bahsedilmesi yararlı olacak bir ikinci nokta, bu kurumların 1980 sonrasında sermaye mantığı çerçevesinde "kamu yönetimi reformuna" tâbi tutulmaları konusudur. "Yapısal uyum reformları" adı verilen bu reformlar ilk kuşak 1980'lerde ve ikinci kuşaksa 1990'larda olmak üzere IMF, Dünya Bankası gibi uluslararası sermaye örgütlerinin yönlendirmesiyle kurgulanmış ve devlet-piyasa ilişkilerinin yeniden düzenlenmesini amaçlamıştır (Ataay, 2005: 16). Devlet birçok sosyal hizmet alanını sermaye lehine terkederken, piyasa "düzenleyici" bir rol edinmiştir. Birçok kamu hizmeti bir "hak" olmaktan çıkıp, fiyat ödenmesi gereken bir ihtiyaç olarak tanımlanmaya başlanmıştır. Devlet sadece savunma, güvenlik, dış ilişkiler, adalet gibi alanlardan geri adım atmazken, piyasa mantığı buradaki kurumların da yapısını etkilemiştir (*a.g.e.*: 17). Özkazanç'ın özetlediği gibi, "[Y]önetimin... piyasa ilkelerine göre düzenlenmesi adına... kamu bürokrasisinin özel sektörleşmesi gibi

10 "Tekinsizliğin" ve "güvensizliğin" bütün toplumsalı kapsayıcı kılındığı bu dönemde gerek polisiye gerek özel güvenlik tedbirleri ve teknolojik sistemler yoluyla alınan güvenlik önlemleri dönemin belirleyici özelliği haline gelmiştir. Bu aynı zamanda büyük kentlerde, hem "güvenlik" endişeleri nedeniyle, hem de "seçkin" yaşam tarzını yaşayabilen bir cemaatin üyeleri olabilme kaygısıyla orta ve üst sınıfların korunaklı sitelere çekildiği bir dönemdir (Özkazanç, 2005: 643). Bu çekilme toplumsalın içerdiği polarizasyonun biraz daha somutlanması olarak değerlendirilebilir. Bu dönemde birçok günlük fenomen de bu polarize konumlanışı işaret eden "terör" kavramı dolayımıyla tanımlanmaya başlanmıştır ("kapkaç terörü", "trafik terörü", "tribün terörü" gibi).

teknikler uygulanmıştır" (2005: 638). Aşağıda gösterileceği gibi polis teşkilatı da, "kamu bürokrasisinin özel sektörleşmesi" trendinden muaf kalmamıştır.

Bundan sonraki bölümlerde, bu bölümde anlatılan yeni yönetim zihniyetine ait iktisadi, söylemsel, ve kurumsal yönelimlerin polis teşkilatına yansımalarına değinilecektir. İlk olarak, bu dönemin şiarı haline gelen "düzen ve istikrar" retoriğinin "düşmanlaştırma" mekanizmaları üzerinden kurulmasının polis teşkilatına genişleme ve militarizasyon olarak yansıması incelenecektir. İkinci olarak, serbest piyasa mantığının polis teşkilatı ve güvenlik hizmetlerindeki somutlaşma biçimleri ve "kamu bürokrasisinin özel sektörleşmesi" trendinin polis teşkilatındaki tecellisi değerlendirilecektir. Üçüncü olarak ise, polis teşkilatı meyanında gerçekleştirilen uluslararası ilişkilere ve bunların neden olmuş olabileceği politika transferlerine değinilecektir.

Polis teşkilatında genişleme ve militarizasyon

Yukarda belirtildiği gibi, polis teşkilatları devletin toplumu hukuk-idare uzamı yoluyla kurgulama sürecinin bir parçasıdır (Neocleous, 2000). Türkiye'de, 1980 darbesi sonrası yeni bir raya oturtulan toplumsal ilişkiler ağının belli sınırlar içinde şekillendirilebilmesi için polis teşkilatı da, yasal arka planın yeniden yapılandırılmasına paralel olarak, dönüşüm geçirmiş ve bu dönüşümün bir parçası olarak genişleme ve militarizasyon sürecine girmiştir. Bahsedilen dönüşüme değinmeden önce 1982'de kurulmuş olan Çevik Kuvvet'in 1980 öncesindeki öncülü olan Toplum Zabıtası'na bir nebze değinmekte fayda vardır. Zira, bu birimin kuruluş sebeplerini irdelemek Çevik Kuvvet'in kuruluş nedenleri hakkında da fikir verecektir.

Toplum Zabıtası, 14 Temmuz 1965 yılında kabul edilen 654 sayılı kanunla kurulmuştur. Bu kanuna göre bu birimin öncelikli görevleri, kanun dışı sokak ve meydan hareketlerini önlemek, grev ve lokavtlar yüzünden oluşabilecek tahribatın önüne geçmek, gereğinde zor kullanarak bunları etkisiz hale getirmekti. Birimin ayrıca gerekli görülen meydan ve caddelerde yürütülen nöbet gibi dolaylı müdahaleleri öngören önleyici görevleri vardı (Eser, 1984).

Bu birimin kuruluş nedenlerini, Polis Emeklileri Derneği'nin çıkardığı, zamanın tek polis meslek dergisi olan *Polis* dergisinin sorumlu yazı işleri müdürünün birim kurulduktan hemen sonra yayınlanan sözlerinden çıkarsamak mümkündür:

> Artık çok partili hayat yaşayan ülkelerde grevler, lokavtlar, otururak grevler almış yürümüş iken, bizler de bu polisin kuruluşunu bekleyemezdik. Öğrenci mitingleri, işçi topluluklarının gövde gösterileri, asi gençlerin baskınları, toplum nizamını sarsan birer hareket olduğuna göre; bunları hukuk ve kanun yolunda sükunete kavuşturacak olan Toplum polisinin çok yeterli olması şarttır (*Polis* [160]: 18,19).

Bu ve buna benzer değerlendirmelerin yer aldığı diğer ifadeler[11] gözönüne alındığında bu birimin, toplumsal hareketlenmenin devletin kontrolü dışına çıkabileceği endişesinin yaşandığı bir dönemde, daha önce devlet tarafından kurgulanması gerekmemiş olan alanların ortaya çıkması sonucunda kurulduğu ve toplumsala bu meyanda nüfuz etmek için dönem içinde birime artarak başvurulduğu söylenebilir. 1980 öncesi dönemde içe dönük kalkınmacı modelin içerici mantığı içerisinde hız kazanan emek hareketini disipline etmek, politize olan gecekondu mahallelerinde ortaya çıkan kurgulanmamış alanlara müdahale edebilmek için ve üniversite gençliği arasında yükselişe geçen sol hareketin emek hareketiyle birlikte bir karşı-hegemonya yaratma ihtimaline karşı bir iktidar stratejisi olarak kurulmuştur denebilir. 1961 Anayasası'yla "milli savunma" anlayışından Milli Güvenlik Kurulu'nun kurulmasıyla daha geniş içerikli ve iç siyaseti de kapsayan bir "milli güvenlik" anlayışına geçişin yaşandığı bir dönemde, devlet için, toplumsal hareketlenmeyle birlikte ortaya çıkan kurgulanmamış alanların ve bu alanlara dair sınırların gerektiğinde araç ve silah açısından güçlendirilmiş yeni bir birimle zor kullanarak kurgulanması ve toplumsal dengelerin böylece korunması stratejik olarak seçilebilir bir konuma gelmiştir denebilir.

İlk olarak Adana, Ankara, İstanbul, İzmir ve Zonguldak gibi sanayi şehirlerinde ve tamamı 250 kişi olarak kurulan bu birimler, dönem içinde genişlemiş ve 1969'da 9.263 kişiye çıkmış, 1982 yılında ise 36 şehirde sayıları 11.667 kişiye varmıştır (Ar, 1999: 24). Dönem boyunca, grevlere, fabrika işgallerine ve özellikle DİSK'in mitinglerine, üniversite boykotlarına ve 6. filoyu protesto eylemleri gibi öğrenci eylemlerine, kimilerinde ölümler meydana gelecek şekilde şiddet dozu yüksek müdahalelerde bulunulmuştur (STMA, 1988: 2009-2222).

Bu müdahalelerdeki şiddet dozunun nedenlerini, polisin kullandığı takdir yetkisinden dolayı, görünür stratejilerin yanısıra teşkilatın milliyetçi-muhafazakârlığın ön plana çıktığı alt-kültüründe de aramak gerekir. Zira, *Polis* dergisinden takip edilebileceği gibi, teşkilatın bu dönemde (sonrasında da etkin olacak olan) militarist ve milliyetçi-muhafazakâr bir yönelimi vardır. Bu saptama dergide sıklıkla mevzubahis edilen konulardan çıkarsanabilir. Bunlardan birincisi, ordu imgesinin polisle ilintili olarak kullanılışıdır. Polis kutsal bir görevi gerçekleştiren, şehitleri ve gazileri olan bir "asayiş ordusu" olarak tanımlanır. Ordunun küçük ama ayrılmaz bir parçasıdır. Ordu büyük ve asil milleti dışarıya karşı korurken, içeride de polis tehlikelere karşı beklemektedir (*Polis* 1963 [131]: 4; *Polis* 1966 [170]: 13; *Polis* 1975 [274]: 35). Bu söylemler polisin bazı vatandaşları

11 1965 yılında Toplum Zabıtası'nın kuruluşundan iki ay önce Millet partisi milletvekili Oğuz Demirtüzün şöyle bir uyarı yapmaktadır: "İş hayatının gelişmesi, şehirlerin büyümesi, [G]rev ve [L]okavt kanunlarının kabulü, türlü fikir cereyanlarının nizam dahilinde takip ve kontrolü ve turizmin gelişmesi gibi haklı sebeplerden emniyet teşkilatının her türlü teknik imkana sahip, vazife ve mana bakımından teçhiz edilmiş olması demokratik gelişmemizin başlıca ihtiyaçlarındandır" (*Millet Meclisi Tutanak Dergisi*, 1965 [111/2]: 140, 141).

devletin bekâsına tehdit olarak görebileceğini ve onlara karşı bir savaşın içinde olduğunu düşünebileceklerini göstermektedir. İkinci tekrar eden konu, "Türklüğün" etnik-milliyetçi bir dille yüceltilmesidir. Asil ırka mensup olmaktan dem vurulmuş, yüce Türk milleti için çalışıldığının altı çizilmiş ve Türk ırkının var olduğu söylenen üstün özelliklerine atıflar yapılmıştır (*Polis* 1963 [130]: 6; *Polis* 1965 [153]: 13; *Polis* 1971 [223]: 6). Üçüncü tema, toplumsal hareketlerin ve sol hareketin zararlı olduğu, kötü niyetler içerdiği ve dış kaynakları olduğu üzerine temellenmiştir (*Polis* 1966 [172]: 40; *Polis* 1971 [231]: 14; *Polis* 1975 [278]: 21). Sovyetler Birliği ile ilişkili olduğu ima edilen bu hareketlere katılanlar bu dolayımla "vatan haini" konumuna düşürülmüştür.[12]

1982 yılına gelindiğinde Danışma Meclisi'nde, Toplum Zabıtası'nın etkin olamadığından, yanlış yerlerde kurulmasından, büyük ve hantal birlikler olmasından, başka görevlere koşulmasından ve bölünmüşlüğünden şikayet edilmiş; bunun yerine daha üstün vasıflı ve sürekli eğitime tâbi tutulan başka bir kuvvetin kurulması gerektiği vurgulanmıştır. Çevik Kuvvet bu şikayetler üzerine askerî cunta döneminde bizzat ordunun insiyatifiyle daha güçlü ve etkin bir birim kurulması amacıyla, 11 Ağustos 1982 günü 2696 sayılı kanunun kabulüyle oluşturulmuştur.

Danışma Meclisi'nde Çevik Kuvvet isminin askerî bir terim olup,[13] büyük kuvvetler için kullanıldığı zikredildikten sonra (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 7.7.1982 [117/1]: 548), üyelerinden biri birimin tek tek atış yapan tüfekler yerine bir makineli tüfeğin etkisi ve çevikliğini yansıttığını ve isminin de bu yüzden böyle seçildiğini belirtmiştir (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 7.7.1982 [117/1]: 550). Bu birim, ordunun yardımıyla, yüksek teknolojili silah ve araçlarla Toplum Zabıtası'nın aksine bu sefer gerçekten donatılarak ve orduda uygulanan hiyerarşi sisteminin gözetilmesiyle kurulmuştur. Teşkilatın "teşkilat-malzeme-kadro" değerlendirmesinin de yapıldığı bu dönemde bu faaliyetlerin amacı yine Danışma Meclisi'nde şöyle ifade edilmiştir:

---

12 Emniyet Genel Müdürü, Ömer Naci Bozkurt'un 1971'de *Polis* dergisinde yılbaşı mesajı olarak yayınlanan sözleri ise teşkilatın o dönemki (ve daha sonra da etkin olacak olan) söylemsel yönelimi ve alt kültürü hakkında fikir veren paradigmatik bir örnek oluşturmaktadır: "Büyük milletimizin tarihi mefahirini kötülemeye, milli birliğimizi bozmaya ve demokratik rejimi tehlikeye sokmaya matuf, yıkıcı düşünce ve hareketlerini yurt sathına yaymaya çalışan, delalet ettiği mana itibariyle milli harsımızı ve mevcudiyetimizi tehdid eden sapık ideolojilere bağlı anarşistlerin faaliyetleri ile dolu bir yılı geride bırakmış bulunuyoruz" (*Polis*, 1971 [223]: 6).

13 *Polis* dergisinden de takip edilebileceği üzere, 1980 öncesi ve sonrasında polis teşkilatında hâkim olan milliyetçi muhafazakârlık bir yandan koyu milliyetçi ve İslâmi bir tandansı beraberinde getirirken bir yandan da – her ne kadar Kemalist elitlerin askerî kısmını oluşturan orduyla hem yetki paylaşımı (Kardaş, 2007: 69; Bora, 1994: 120) hem dünya görüşü olarak bir gerginlik söz konusuysa da- yine de orduyu had safhada yücelten, onu "büyük ağabey" gibi gören (*Polis* 1963 [130]: 6) ve 1980 darbesini olumlayan (*Polis* 1980 [340]: 3; *Polis* 1981 [343]: 3) bir tavrı da içermiştir. Daha da ötesi polis teşkilatı kendisini istikrarlı olarak "asayiş ordusu" olarak tanımlayagelmiştir (*Polis* 1963 [127]: 18, 19; *Polis* 1963 [131]: 4; *Polis* 1965 [152]: 21; *Polis* 1971 (230): 25; *Polis* 1975 [274]: 36). Fakat, bu ordu betimlemesi ancak 1980 darbesi sonrasında teşkilatın güçlendirilmesi ve militarize olmasıyla gerçeklik kazanmıştır denebilir.

> 12 Eylül sonrası Türk Silahlı Kuvvetlerinin çok yönlü desteğiyle büyük başarılar sağlayan emniyet teşkilatı, başarısının devamı, sıkıyönetim sonrası daha da ağırlaşacak görevlerini etkin bir biçimde sürdürebilmesi için yeni bir organizasyon çalışmasına başlamış, rastlantıya dayalı tedarik uygulamasından kurtulmak için ilk etapta teşkilat, malzeme ve kadrosunu tespit etmiş ve buna göre kısa ve uzun vadeli planlar hazırlamıştır (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 21.1.1982 [40/1]: 409).

Bu birimler, illerde İl Emniyet Müdürlükleri altında (Ç. K. Şube Müdürlüğü veya Ç. K. Grup Amirliği olarak), ilçelerde ise İlçe Emniyet Müdürlükleri altında (Ç. K. Grup Amirliği olarak) İçişleri Bakanı'nın gerekli gördüğü yerlerde kurulmuştur (EGM, 2001: 109). 1971'den itibaren Toplum Zabıtası için de sözkonusu olduğu gibi, Çevik Kuvvet de, hem kanun dışı sokak ve meydan hareketlerini önlemekle görevli olmuş, hem de kanuna uygun gösterilerde ve devriye işlerinde görevlendirilmiştir (*a.g.e.*).

Toplum Zabıtası'nın yeterince etkin olmadığı şikayeti üzerine kurulan Çevik Kuvvet birimlerine tanınan zor kullanma yetkisi de Polis Çevik Kuvvet Yönetmeliği'nde bu kaygıyı giderecek şekilde oldukça muğlaklık içererek tanımlanmıştır.[14] Buradaki ifadeye göre "toplu hareketin niteliği", "direnişin derecesi ve gereğine göre" gibi tabirler belirsizlik taşırken, zorun kullanılabileceği beden bölgelerinin kısıtlanmaması da polis amirini ve memurunu zor kullanma konusunda takdir yetkisinde serbest bırakmak anlamına gelmektedir. Ayrıca, özel timleri de içeren bu birimin kullandığı araç ve gereçler yönetmelikte öldürme ve yaralama gücü yüksek araçlar içerecek şekilde tanımlanmıştır[15] (EGM, 2001: 111).

Birimler, 1983 yılında 21 ilde ve 2 ilçede yaklaşık 11.000 kişi olarak kurulmuşlardır (*Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, 7.7.1982 [117/1]: 553). 1990'ların ortalarında il sayısı 63'e yükselirken personel sayısı 15.000'e erişmiştir (Aydın, 1997: 98). Ancak, Aralık 2000 tarihinde Çevik Kuvvet polisleri tarafından gerçekleştirilen protesto yürüyüşünden sonra, var oldukları il sayısı 33'e düşürülmüştür (*Radikal*, 10.5.2002). 2007 yılında ise Emniyet Genel Müdürlüğü tarafından alınan kararla 81 ilin tamamında kurulması kararlaştırılmıştır.[16]

Çevik Kuvvet birimleri, Toplum Zabıtası'nın var olma nedenlerini içermekle birlikte yine de önceki birimlerden önemli farkları vardır. Toplum Zabıtası'nın tecrübelerinden yararlanarak, bu dönemde sınıf mücadelesinin daha da keskin

---

14 Yönetmelikte zor kullanma yetkisi şöyle tanımlanmıştır: "zor kullanma, kanunsuz toplu hareket haline gelen herhangi bir toplumsal olayın etkisiz hale getirilmesi veya önlenmesi veya dağıtılması için; toplu hareketin niteliğine veya dağıtma sırasında meydana gelen cebir ve şiddet veya tehdit veya saldırı veya direnişin derecesine ve gereğine göre kademeli şekilde artan ölçüde bedeni kuvvet, maddi güç ve silah kullanılması halini ifade eder" (EGM, 2001: 111).

15 Bunlardan bazıları, normal ve elektrikli cop, sis ve gaz bombaları, makineli tabanca ve tüfek, gaz ve bomba tüfeği, dürbünlü tüfek ve benzeri vurucu, önleyici, etkisiz hale getirici savunmaya elverişli aletler, gaz, boyalı veya boyasız tazyikli su püskürten veya personeli ve malzemelerini taşıyan zırhlı veya zırhsız araçlardır.

16 Bkz. http://www.polis.web.tr/article_view.php?aid=9075

olabileceği tahmini üzerinden, bu kuvvet hiçbir olaya müdahale etmekten çekinmeyecek şekilde yapılandırılmıştır. Sendikalar Kanunu, Toplu Sözleşme, Grev ve Lokavt Kanunu, Toplantı ve Gösteri Yürüyüşleri Kanunu, mülki amirlerin ve polisin takdir yetkisini artıracak şekilde hazırlanmıştır. Birimler gerek silah ve teçhizat bakımından gerekse de eğitim bakımından güçlendirilerek, militarize edilmiştir. Çevik Kuvvet polisi dönem boyunca işçi ve memurların eylemlerine şiddet dozu yüksek müdahalelerde bulunmuş, 1 Mayıs eylemlerinde 1989 ve 1996'da olduğu gibi kimi zaman ölümler meydana gelmiş, çok sayıda insan gözaltına alınmıştır (*Milliyet*, 02.05.1989; *Milliyet*, 02.05.1996), 7 Kasım YÖK protestolarında öğrenci eylemlerini bertaraf etmek için sistematik olarak zor kullanılmıştır. Bu dönemde, yukarıda belirtildiği gibi, belirgin şekilde tehdit unsuru olarak telakki edilen etnik ve mezhepsel muhalif gruplar da uygulanan şiddetten paylarını almışlardır. Nevruz kutlamalarının yanısıra akla gelebilecek bir başka paradigmatik örnek, Mart 1995'te Gazi mahallesinde yaşananlardır (Dural, 1995). Yüksek seviyede şiddet içeren bu pratiklerin nedenleri, Aralık 2000 tarihinde, Gazi mahallesinde meslektaşlarının öldürülmesinden sonra dört bin Çevik Kuvvet polisinin yürüdüğü eylemde polisin attığı şu sloganlar gözönüne alındığında daha iyi anlaşılacaktır: "her şey vatan için", "dişe diş kana kan, intikam", "devlet hainle pazarlık etmez", "bu ülkeyi sevmeyen defolup gitsin", "ölmek var dönmek yok" (*Radikal*, 13.12.2000). Bu sloganlar polis memurlarının, egemen söylemsel oluşumların etkisinde olmak suretiyle, müdahale ettikleri kişileri, "olay çıkarmaları önlenecek bir risk grubu' gibi değil, nihai ideal hedef olarak aslında yok edilmeleri hak olan düşmanlar gibi görmeye yatkın" (Bora, 2001: 8) olduklarını göstermektedir.

Çevik Kuvvet'in son dönemde sıklıkla yer aldığı bir diğer alan ise İstanbul'da gecekondu mahallerinde gerçekleştirilen ve yükseldiği iddia edilen suç oranlarına istinaden yapılan ev baskınlarıdır. Ücretlerin düştüğü, işsizliğin yüksek olduğu, sigortasız çalıştırılan ucuz iş gücünün ve gelir dağılımında adaletsizliğin arttığı 2000'lerde, mala karşı işlenen suçların artışıyla ilgili olarak medyanın da etkisiyle orta ve üst sınıflarda bir panik havası yaratılmış ve bu meyanda kriminalize edilen ve bir kısmı Güneydoğu'dan göç alan mahallere (Karabayır, Sarıgöl Gaziosmanpaşa, Küçükbakkalköy, Hacıhüsrev, vs.) Özel Harekat Timlerinin de katıldığı ev baskınları düzenlenmiştir (*Radikal*, 19.01.2006; *Radikal*, 24.02.2006; *Radikal*, 18.03.2006). Şehir bazında suç haritaları çizilmiş ve bu mahallelere yoğun polis gözetimi uygulanmaya başlanmıştır. Ayrıca, İstanbul'da "Kentsel Dönüşüm Projesi" kapsamında uygulanan gecekondu yıkımlarında da görev almışlardır.[17] "Elit tüketime" yönelik dönüşen şehir mekânları-

17 Bu projenin ve yıkımların nedeni İstanbul Belediye Başkanı tarafından, her bireyin davranış biçiminin kent yaşamını ciddi anlamda etkilemesi, dolayısıyla şehir konseptine uygun davranış biçimlerini yaygınlaştırma ihtiyacı olarak açıklanmıştır. Bakınız: http://www.ibb.gov.tr/tr-TR/Haberler/HaberDetay.html?HaberId=18551

na uygun tutumlar kurgulama kaygısının yanısıra, sözkonusu yıkımlar ve zorunlu el değiştirme, bu mahallelerin kentin genişlemesiyle merkezde yer almaya başlaması ve arazi fiyatlarının belirgin bir şekilde artmasıyla da ilgilidir denebilir. Zira belediyeler, bu şekilde, bu arazileri uluslararası sermayeye, yerel emlak spekülatörlerine ve müteahhit firmalara satabilecek konuma gelmişlerdir.[18] Sonuçta, sayısı 85.000 olan tüm gecekonduların 2003'te yıkımına karar verilmiştir. Kuvvetli direnişlerin yaşandığı bu yıkımlarda, direnişi kırmak için Çevik Kuvvet merkezî rol üstlenmiştir.

Sonuç olarak, Çevik Kuvvet polisi, girişte de belirtildiği gibi, toplumsal ilişkilerin mirasının neo-liberalleşme sürecinde sokulduğu yeni patikadan çıkmaması için, toplumsal muhalefetin emek ve etnik/mezhepsel gruplar gibi aktörlerinin zor yoluyla caydırılarak kurgulanmasında ve artarak marjinalleşen sınıf-dışı gruplara karşı zorun da eklemlendiği düzenlemelere gidilmesinde, bunların etkisizleştirilerek denetlenmesinde etkin rol almıştır.

Bu dönemde kurulan bir diğer birim ise Özel Harekat Timleri'dir ve bunlar ilk defa 1983 yılında merkezde Asayiş Daire Başkanlığı altında şube müdürlüğü olarak ve Ankara, İstanbul ve İzmir'de ise grup amirliği olarak organize olmuşlardır (Beşe, 2006: 115). Bu para-militer timleri kuran ve Özel Harp Dairesi Özel Birlik Komutan Yardımcılığı yapmış olan Korkut Eken, kendisinin de belirttiği gibi, timleri Amerikan sistemine göre eğitmiştir.[19] Yüksek teknolojili silahlarla ve araçlarla donatılarak gerilla savaşı tekniklerine göre eğitilen bu birimlerin[20] Kürt sorununu bir "asayiş" problemi olarak gören ve bunu askerî yöntemlerle çözmeyi amaçlayan devletin bir iktidar stratejisi olarak, 1990'ların ortalarına kadar ağırlıklı olarak Güneydoğu'da önce şehirlerde daha sonra da "askerî ve polisiye görev tanımlarının içiçe geçmesini" (Bora, 1994: 119) hızlandırır şekilde, orduyla birlikte kırsalda kullanıldığı görülür. Bu birimler, 1989 yılında *Milliyet* gazetesinde şu şekilde haber edilmişlerdir:

> Suriye sınırını sızmalardan koruyan özel vurucu timler hergün ağır silahları ve teçhizatlarıyla saatlerce koşarak eğitim yapıyorlar. Tim elemanları üzerinde temsili kadın militanların resimlerinin yer aldığı hedef tahtalarına otomatik silahlarla yaptıkları atışlarda, onikiden isabet sağlıyorlar... Yörede konuşulan yerel dilleri bildikleri, taşıdıkları modern silahları büyük bir ustalıkla kullandıkları belirtildi (*Milliyet*, 31.01.1989).

---

18 Daha fazla bilgi için bkz. bianet, http://www.bianet.org/2005/08/29/65929.htm, Istanbul Indymedia, http://www.yitikulke.com/index.php?option=com_content&task=view&id=167&Itemid=158

19 Korkut Eken hakkında bilgi için bakınız http://www.korkuteken.com/kimdir.htm

20 Birimin görevleri, "terör örgütlerinin meskun mahal veya kırsal alanlardaki silahlı eylemlerini engellemek, gerçekleştirilen eylemlerin faillerini etkisiz hale getirmek veya yakalamak, uçak, araç, bina gibi kapalı alanlarda rehin alınan kişi veya kişileri kurtarmak" olarak belirlenmiştir (EGM, 2000: 117).

Bu son derece militarize timler, 1987 yılında Asayiş Daire Başkanlığı altından alınarak 1986 yılında kurulmuş bulunan Terörle Mücadele ve Harekat Daire Başkanlığı'na bağlanmış, ve 1993'te de merkezde ayrı bir daire olarak kurulan Özel Harekat Daire Başkanlığı altında toplanmıştır (Beşe, 2006: 115). Bora ve Can'ın belirttiği gibi "özel tim kadrolarının büyük ağırlıkla MHP ve Ülkü Ocakları referanslarıyla başvuranlardan devşirildiği vakıa olarak" kabul edilmiştir (2000: 70).[21]

Özel Harekat Timleri'nin, 1995 yılında gerçekleştirdikleri yasadışı gösterilerin ve yöre halkına yönelik kötü muamelelerinin İçişleri Bakanlığı'nda rahatsızlık konusu olmasından sonra bu bölgedeki 6.200 olan mensup sayısı bir süreliğine dondurulup, bir miktar azaltılmaya ve bir kısmı Batı'daki şehirlere kaydırılmaya başlanmıştır (*Milliyet*, 02.08.1995; *Milliyet*, 09.08.1995). Batı'ya kaydırılan bu birimler yukarıda da belirtildiği gibi Çevik Kuvvet'le birlikte kapkaç gibi mala karşı işlenen suçlara karşı gecekondu mahallelerinde gerçekleştirilen ev baskını operasyonlarında ve buna benzer diğer operasyonlarda kullanılmaya başlanmıştır. Amerika'da S.W.A.T. timlerinin birçok polis merkezinde buludurulması ve adi suçlara karşı kullanılmasına paralel olacak şekilde, Türkiye'de de bu timler özellikle 2000'lerde bu alanda kullanılmaya başlanmıştır ve bu şekilde polis teşkilatının özellikle büyük şehirlerdeki pratikleri biraz daha militarize olmuş ve bu pratiklere en çok, marjinalize olmuş, istihdam dışı kalmış gruplar maruz kalmıştır.

Özel Harekat Timleri'nin kurulmasının yanısıra, bu dönemde, daha önce Güvenlik Daire Başkanlığı'nın altında faaliyet gösteren Yıkıcı Faaliyetler Şube Müdürlüğü de, yine iddia edilebilir ki öncelikli olarak Kürt sorunuyla bağıntılı olarak, merkezde ayrı bir daire başkanlığı şeklinde organize olmuş ve 26 Ağustos 1986'da Bakanlık oluruyla Terörle Mücadele ve Harekat Dairesi Başkanlığı olarak kurulmuştur. Bu daire başkanlığının, hedef alanı temel olarak bölücü, sol ve sağ terör olarak belirlenmiştir (EGM, 2000: 131). Başkanlığa 1994 yılında Psikolojik Harekat Şube Müdürlüğü de eklenmiştir. Bu müdürlük görevlerini "terör örgütlerine karşı yürütülen mücadeleyi psikolojik yönden desteklemek amacıyla yazılı, görsel işitsel propaganda materyalleri hazırlamak ve propaganda faaliyetlerinde bulunmak, terör örgütlerinin gerçek yüzünü ortaya koymak ve kamuoyunu aydınlatmak amacıyla" psikolojik harekat planları hazırlamak ve illerle koordineli olarak icrasını sağlamak olarak belirlemiştir (EGM, 2000: 132). Bu son derece mühim olgu, polis teşkilatının toplumsalı kurgulamak yönünden icra ettiği fonksiyonun Türkiye'deki en paradigmatik, somutlaşmış halidir denebilir. Bu şube müdürlüğü yoluyla polis teşkilatının

21 *Hürriyet*, 6 Ağustos 1993 tarihinde özel timle ilgili haberine "PKK'ya karşı Ülkücü Ordusu" manşetini atmış (Bora ve Can, 2000: 70), *Milliyet* ise 15 Ağustos 1994 tarihinde OHAL valisi Ünal Erkan'ın özel tim mensuplarına sakal ve bıyık konusunda uyarıda bulunduğunu ve "bazı şeyler insanın gönlünde olur. Bıyık ve sakalla birşey olmaz" dediğini bildirmiştir (*Milliyet*, 15.08.1994).

egemen sōylemsel oluşuma doğrudan yōn verebileceği, bazı grupları kriminalize ederken, devletin bazı baskıcı pratiklerini de meşrulaştırabileceği sōylenebilir. Daire başkanlığı tarafından benimsenen ve 3713 sayılı Terōrle Mūcadele Kanunu'nun (1991) ilk maddesini oluşturan muğlak terōr tanımı da gōz ōnüne alındığında terōrist/yurttaş ikilisi arasındaki çizginin belirsizliği ve devletin baskıcı/ılımlı pratikleri arasındaki çizginin toplumun būyūk bir kısmını etkileyecek şekildeki kırılganlığı da ortaya çıkacaktır.[22] Bu muğlak terōr tanımı birçok suç teşkil eden aktiviteyi "amaç" dolayımıyla terōr kapsamına alan ve "terōr ōrgūtū sempatizanlarından" "ekonomiye zarar verenlere" kadar toplumun būyūk bir kısmını gōzlem altına almayı meşrulaştırabilecek olan bir tanımdır. Bōylece, ceza hukuku prensiplerine aykırı olarak, "eylem" değil de "niyet" cezalandırılırken, devletin geniş kapsamlı mūdahaleleri meşrulaşmış ve birçok devlet kurumunun takdir yetkisi genişlemiş olmaktadır.[23]

Būtūn bunlar gōsteriyor ki Türkiye'de devletin 1980 sonrası dōnemde şiddet kullanımını yūksek bir ihtimal olarak gōrerek yapılandırdığı birimler artmış, bunlar yūksek derecede militarize edilmiş ve yeni patikasına sokulan toplumsal ilişkiler ağının sınırlarının aşındırılma teşebbūsū durumunda çekimser kalmayacak şekilde yasal olarak gūçlendirilmişlerdir.

"Gūvenlik", serbest piyasa mantığı ve gōzetimin sūrekliliği

1990'ların ortalarından itibaren Türkiye'de polis teşkilatı genişleme ve militarizasyon dışında, başka bir yeniden-yapılanma sūrecine daha girmiştir. Bu da neo-liberalleşme sūrecinde baskın olan serbest piyasa mantığı ūzerinden, "etkinlik", "verimlilik" ve "performans kriterleri" gibi sōylemsel bileşimlerinin merkezde olduğu bir sūreçtir. Kamu būrokrasisinin ōzel sektōrleşmesi sōz konusu olurken, polis teşkilatı da bu kuşatıcı yōnetim zihniyetinden vareste kalmamıştır.

Bu sūreçte ōne çıkan bir anlayış "toplam kalite yōnetimi"dir. *Polis* dergisinde sık sık ōzetlenmeye çalışılan bu yōnetim anayışı "kalite planlamasına" dayanmaktadır. Planlama sūrecinde dış mūşteri olarak tanımlanan vatandaşların ihtiyaçları ile bu ihtiyaçların nasıl karşılanabileceği belirlenmekte ve ūretim sūreci gerçekleştirilmektedir. Sūreç içerisinde daha ōnceden belirlenen performans kriterleri (iş yoğunluğu, personel istihdamı, iş akışı değerlendirmesi) ūzerin-

---

22 Bu tanım şōyledir, "Terōr; cebir ve şiddet kullanarak; baskı, korkutma, yıldırma, sindirme veya tehdit yōntemlerinden biriyle, Anayasada belirtilen Cumhuriyetin niteliklerini, siyasî, hukukî, sosyal, laik, ekonomik dūzeni değiştirmek, Devletin ūlkesi ve milletiyle bōlūnmez būtūnlūğūnū bozmak, Türk Devletinin ve Cumhuriyetin varlığını tehlikeye dūşūrmek, Devlet otoritesini zaafa uğratmak veya yıkmak veya ele geçirmek, temel hak ve hūrriyetleri yok etmek, Devletin iç ve dış gūvenliğini, kamu dūzenini veya genel sağlığı bozmak *amacıyla* bir ōrgūte mensup kişi veya kişiler tarafından girişilecek her tūrlū suç teşkil eden eylemlerdir" (*vurgu eklenmiştir*).

23 Hukukçular Derneği'nin bu yasayla ilgili değerlendirmesi için bakınız: http://www.hukukcular.org.tr/haber_detay.php?haber_id=165&Grup=NORMAL

den performans tespiti yapılmakta ve amaçlarla karşılaştırılmaktadır; aradaki farka göre farkın kapanması için projeler üretilmesi söz konusu olmaktadır (*Polis*, [39]: 139, 140). Yani bu süreç hem "iç müşteriyi" (çalışanları) ve performansını hesaba katan hem de "dış müşteriyi" ve beklentilerini sürece dahil eden bir anlayıştır.[24]

Polis dergisinden takip edilebileceği gibi bu unsurların polis teşkilatında da sıklıkla sözkonusu edilmeye başlandığı bu dönemde, bu amaca yönelik olarak öne çıkan konular, halkla iyi ilişkiler kurulması ve proaktif/önleyici polisliğe dayanan toplum destekli polislik; gelişmiş teçhizatlar kullanarak veri edinme ve bunları analiz etme sistemlerinin geliştirilmesi, polisin elindeki her türlü verinin, ulusal ve uluslararası tüm bilgi ağlarına entegre olabilecek şekilde kurulan Pol-Net adlı merkezî bir ağda toplanması olmuştur.

Halkla ilişkilerin geliştirilmesi ve toplum destekli polislik, Türkiye'de, 1990'ların sonlarından itibaren yavaş yavaş hayata geçirilen bir strateji haline gelmiştir. Bu polislik stratejisi maliyeti kısmanın ve (özellikle mala karşı artan suçlarda) etkin olmanın temel amaç haline geldiği bu dönemde "vatandaşa" da sorumluluk yükleyen ve onu da polislik sürecine katan bir anlayıştır. Bu strateji biraz daha açılmak istenirse denilebilir ki bu yönelim, Amerika ve İngiltere'de olduğu gibi, Türkiye'de de toplumda "güvenlik endişesi"nin hâkim olduğu neo-liberal dönemde kurgulanmıştır. Bu anlayış, bu dönemin hâkim kıldığı sosyal güvencelerde piyasalaşma döneminin yarattığı "güven(ce)sizlik" haline karşı vatandaşı da kendi güvenliğinden sorumlu kılmanın ve polis teşkilatı için birer bilgi kaynağı haline getirmenin aracıdır. Vatandaşa kendi güvenliğinden sorumlu olma bilincini yükleme, hem "güvensizlik" durumunun bir nebze bertaraf edilebilmesi, hem maliyeti kısabilmenin, hem de polislik işlerinde daha etkin olabilmenin bir yolu olarak öne çıkmıştır.

Ancak, polis memurlarının bunun için toplum düzeyinde kabul görmeleri ve onaylanmaları gerekmektedir. Dolayısıyla halkla ilişkiler bu dönemde teşkilat için çok önemli hale gelmiştir. Türkiye'de polisin görünürlüğünü artıran ve halkla ilişkilerini sıkılaştıracak uygulamalardan bazıları şunlardır: artırılmış devriye uygulaması, şehrin çeşitli yerlerine billboard ilanları asılarak emniyet teşkilatının halkın yanında olduğunun çeşitli şekillerde ifade edilmesi, polis haftasında kutlamaların açılan standlarla daha fazla görünürlük kazanması ve halk katılımlı kutlamalar yapılması; polis memurlarının kıyafetlerinin modacılar tarafından hazırlanması; broşürler ve CD'ler hazırlanarak halka dağıtılması gibi. Halkla işbirliği sağlanabildiği sürece hem vatandaşın belli veçhelerde, örneğin "tedbirli", "şüpheci", ve kendi güvenliğinden "sorumlu" birer özne ola-

---

24 Emniyet teşkilatında ise toplam kalite yönetimi uygulanan birimler olarak Emniyet Genel Müdürlüğü, Mardin, İstanbul, Elazığ, Rize, Kocaeli, Hatay, Kayseri, Yalova, Osmaniye Emniyet Müdürlükleri, Adile Sadullah Mermerci, Şükrü Balcı Polis Meslek Yüksek Okulu ve Etiler Polis Eğitim Merkezi Müdürlüğü gösterilmiştir (*Polis*, [41]: 203-207).

rak kurgulanabilmesi mümkün olacaktır[25] hem de önceden önlemeye yönelik olan "proaktif polislik" gerçekleştirilebilir olacaktır.

Bu polislik stratejisi paralelinde teşkilat içinde çeşitli önemli düzenlemelere gidilmiştir. Örneğin 1993 yılında Motorsikletli Polis Timleri, Yunuslar, kurulmuştur. Bu timler, 44 ilde ve 1572 personel ile özellikle kapkaçın başı çektiği suçların artmasına istinaden, genel asayişin sağlanması, önleyici güvenlik hizmetlerinde etkinliğin artırılması ve halkla ilişkilerin geliştirilmesi için kurulmuşlardır. Emniyet Genel Müdürlüğü'ne göre bu timlere insanlarla iyi ilişki kurmanın, yakın dostluğun sembolü olan "Yunuslar" ismi verilmiş; Müdürlük tarafından halkla kolay diyalog kurdukları ve sempatik yaklaştıkları düşünülerek, halkla ilişkilerde bir dönüm noktası olarak değerlerlendirilmişlerdir.[26]

Bu dönemin bir diğer uygulaması ise, önce Diyarbakır'da ve 2005'te de İstanbul'da caddelere ve alanlara MOBESE projesi kapsamında yerleştirilen elektronik kameralardır. Bu projeyle birlikte sürekli bir gözetim hali sağlanmıştır. Yukarıda bahsi geçen Batı'daki uygulamaların paralelinde gerçekleştirilen bu uygulamayla birlikte hem suç mahalline müdahale hızı artırılmış ve "güvenlik" hissi yaratılmış; hem bir gözetim uzamı yaratılarak "yasallık" sınırının asla unutulmaması sağlanmış; hem de suç haritaları oluşturulabilmesi için yeterli verinin elde edilmesi sağlanmıştır. Bu veriler yukarıda bahsedildiği gibi bazı mahallelerin kriminojenik ilan edilmesine ve yoğun polis müdahalesine sebep olmuştur denebilir.[27]

Polis teşkilatı bu gibi uygulamalarla zor kullanma ve regülasyon/etkisizleştirme/denetleme tekniklerini birleştirerek, neo-liberalleşme sürecinde "piyasa mantığını" da içselleştirecek şekilde yeniden yapılanırken, aynı zamanda "güvenlik hizmetleri" de özelleşmeye başlamış ve bu meyanda özel güvenlik yasası çıkarken, hızla artan özel güvenlik firmaları da faaliyet göstermeye başlamışlardır.[28]

---

25 *Kapkaç Olaylarında Kişisel Güvenlik Önlemleri* başlıklı broşür bu kurgulama sürecine iyi bir örnektir. Broşürde belirtilen önerilerden bazıları şunlardır: "Bulunduğunuz ortamdaki her türlü karmaşa ve dikkat dağıtan olayı şüphe ile karşılayın; Sokağa çıkmanızla birlikte çantalarınızı, vücudunuzun ön kısmında kapağı vücudunuza gelecek şekilde ve kapalı olarak taşıyın; yolda yürürken dalgın olmayın, etrafınızı kontrol edin; tanımadığınız birinin saat ve adres sorma girişimini şüpheyle karşılayın, dikkatinizi dağıtmalarına imkan vermeyin" (*Polis*, 2002: 178).

26 Bilgi için bakınız: http://www.egm.gov.tr/asayis/onleyici_polmerkezleri.asp Bu birimin etkisi hakkında ise Emniyet Genel Müdürlüğü şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Bu şekilde yerine getirilen görev halkımız tarafından çok olumlu karşılanmakta, ayrıca söz konusu timlerin giymiş olduğu kıyafetlere sempati ile bakıldığı ve Motosikletli Polis Timleri ile halkla ilişkilerin hızla geliştiği yazılı ve görsel basından olduğu gibi gözlemlerimizden de anlaşılmaktadır".

27 Bazı mahallelerin kriminojenik ilan edildiği, polisin Çevik Kuvvet ve Özel Harekat Timleri'nin bazı gecekondu mahallelerine yaptığı ev baskınları ile ilgili yaptığı açıklamadan çıkarsanabilir: "İstanbul'da buna benzer yaklaşık 10 mahalle var. Mahkemelerden izin alabildiğimiz sürece bu operasyonlarla bataklık kurutulacak. Buralarda çocuklar suça itiliyor" (*Radikal*, 24.02.2006).

28 10.06.2004 tarihinde 5188 sayılı Özel Güvenlik Hizmetlerine Dair Kanun'un kabulüyle beraber, daha çok emekli asker ve polislerce kurulan özel güvenlik şirketlerinin sayısı verilen rakamlar farklılık göstermekle birlikte 900'e, personel sayısı ise 300.000'e yaklaşmıştır. Şehir mekânının eğlence ve tüketime yönelik olarak dönüştüğü 2000'lerde, alışveriş ve iş merkezleri, şirket bi-

Polis teşkilatında uluslararası ilişkiler ve olası politika transferleri

Türkiye'de 1980 sonrası polis teşkilatında yaşanan gelişmeleri sadece bu toplumsal formasyondaki ilişkilerin dönüşümüne bağlamak doğru olmayacaktır; zira Wacquant'ın da dikkat çektiği gibi neo-liberalleşme süreçlerinin hız kazandığı 1980 sonrası dönemde yoksulluğu cezalandıran ve dolayısıyla esnek istihdamı normalleştiren cezai politikaların birçoğu Amerika'dan İngiltere'ye ihraç edilmiş, oradan da bütün Avrupa'ya yayılma temayülü göstermiştir (1999). Türkiye'de polis teşkilatına bu açıdan bakıldığında, 1960'larda dahi özellikle Amerika ve İngiltere'deki polis teşkilatları ile sıkı denilebilecek bir işbirliği[29] ve alışveriş içinde olduğu görülebilir. 1970'lerde Almanya biraz daha ön plana çıkmakla birlikte, 1990'ların sonuna kadar inceleme için ve hizmetiçi eğitim almak amacıyla sistematik olmasa da bu ülkelere sayısız ziyaret yapılmıştır.[30] 1990'ların sonundan itibaren ise, Emniyet Genel Müdürlüğü Eğitim Daire Başkanlığı'nın beyanına göre yurtdışında akademik ve kısa süreli eğitime özel bir önem verilmiştir.[31] Bu sistematikleşme bir bakıma Polis Akademisi'nde yüksek lisans programları ve yeni açılan Polis Meslek Yüksek Okulları için öğretim görevlisine ihtiyaç duyulması ile ilgiliyse de bir bakıma da polis teşkilatının yeni stratejiler edinmesi ve uluslararası bağlamda polis teşkilatlarının daha fazla işbirliğine gitmesiyle de alakalıdır denebilir.

Bu politika dönüşümüyle birlikte, 1999 yılında Amerika'nın Kuzey Texas Üniversitesi'nde "Turkish Institute for Police Studies" (Türk Polis Çalışmaları Enstitüsü) kurulmuştur. Bu Enstitü amacını, polis teşkilatının terör, organize suç, narkotik, idare, istihbarat ve soruşturma konularındaki pratik tecrübelerini bu ülkedeki master ve doktora programlarında sağlanan akademik ve teorik bilgilerle birleştirmek olarak açıklamıştır. Enstitü'ye göre Türkiye'de polis teş-

---

naları, yüksek duvarlarla çevrili siteler gibi yerlerde istihdam edilen bu personelin, belli durumlarda üst arama, yakalama, kimlik sorma, gözaltına alma, hatta silah kullanma yetkilerine sahip olması, Türk Ceza Kanunu'nun uygulanmasında memur sayılması ve daha da ötesinde bekçilik kurumunun fiilen ortadan kaldırılması ve zabıta hizmetlerinin özelleştirilmesi yoluna gidilmeye başlanması ile mahallelerin bile özel güvenlik şirketleri ile anlaşması, hem "güvenliğin" piyasalaşma sürecinin belirgin bir ifadesi olmuş, hem de şehirde regülatif/etkisizleştirmeye yönelik bir güvenlik ve gözetim uzamının etkin kılınabilmesini sağlamıştır. Evren Haspolat'ın makalesi için bakınız http://www.sendika.org/yazi.php?yazi_no=4113

29 Örneğin Emniyet Genel Müdürü Ahmet Demir polis memurlarını grup grup yabancı ülkelere göndermenin başlıca tasavvurlarından olduğunu belirttikten sonra (*Polis*, 1964 [138]: 4, 5), 1964'te Amerika'daki çeşitli polis teşkilatlarına bir buçuk aylık bir ziyaret gerçekleştirmiş ve FBI Başkanı Edgar Hoover'dan Türkçeye çevrilmiş *Komünizm Hakkında Etüd* adlı bir kitap almıştır (*Polis*, 1964 [141]: 10; *Polis*, 1964 [142]: 25).

30 *Polis* dergisinin verdiği bilgilere göre (1978 hariç) 1988'e kadar yurtdışına eğitim amaçlı gönderilen personel sayıları şu şekildedir: 1972: 47, 1973: 6, 1974: 39, 1975: 33, 1976: 32; 1977: 27 (*Polis*, 1980 [334]); 1979: 11, 1980:5, 1981:5, 1982: 20, 1983: 22, 1984: 30, 1985: 26, 1986:137, 1987:20, 1988:66 (*Polis*, 1989 [349])

31 Kısa süreli hizmet için gidenlerin yanısıra, altı yıl içerisinde (1999-2006) 200'den fazla orta kademeli polis yöneticisi Amerika'da master ve doktora programlarına kayıt olmuştur. Bkz. http://www.egm.gov.tr/egitim/yenidergi/ana/aciklama/yurtdisi.asp

kilatı 1990'ların ortalarından itibaren büyük bir değişim içine girmiştir ve bunu yönlendirecek liderlere ihtiyaç vardır.[32] Bu dönemde, Amerika'nın yanısıra Almanya, Fransa ve İngiltere'yle (özellikle Leicester Ünivesitesi'yle) de eğitim ilişkileri devam etmiştir.

Polis teşkilatında birçok kilit birimde ve stratejide sözü edilen ülkelerin etkisinin varlığı iddia edilebilir.[33] Çevik Kuvvet birimlerinin kuruluşunda, 1980 öncesi ve sonrasında benzer politikalar izleyen ve Uluslararası Polis Birliği aracılığı ile de yakın ilişki içinde bulunulan Almanya'nın çeşitli eyaletlerindeki[34] kamu düzeni polisinin ve İngiliz ayaklanma polisinin (riot police) etkisi olduğu düşünülebilir. Özel Harekat Birimleri'nin, kendisi de yurtdışı kurslara katılmış olan Korkut Eken tarafından Amerikan sistemine göre eğitilmiş olduğu bizzat kendisi tarafından zikredilmiştir. Bu birimlerin Çevik Kuvvet'le birlikte şehirlerde adi suçlara karşı ev baskınlarında kullanılması da, Amerika'daki S.W.A.T. timlerinin birçok polis teşkilatında kurularak günlük polisiye rutinlere katılması ve uyuşturucuya karşı "kapı çalmasız baskınlarda" kullanılması uygulamasına benzerlik göstermektedir. Amerika ve İngiltere'de 1980 sonrası baskın olan toplum destekli polislik stratejisinin, kapalı devre kamera sistemlerinin caddelere yerleştirilerek bir gözetim uzamının yaratılmasının Türkiye'deki yansımalarını 1990'larda görmek mümkündür. Bu münasebetle denilebilir ki, yeni birimlerin ve stratejilerin kurgulanmasında toplumsalın dönüşümünün etkin olmasının yanında uluslararası ilişkilerde hegemonik konumda olan ülkelerden yapılan uluslararası politika transferlerinin yön veren etkisi gözardı edilmemelidir.

Sonuç

Sonuç olarak, polisi, modern devletin "kanunları dolayımsız bir şekilde hayata geçiren birer memuru" olarak görmek doğru olmayacaktır. Agamben'in de (2005: 40) belirttiği gibi nasıl dil ile gerçek dünya arasında dolayımsız bir bağlantı yoksa, hukuki normlar ile bunların uygulanımı arasında da, ikincisini ilkinden doğrudan türeten içsel bir bağ yoktur. Polis teşkilatının, hukuk-idare uzamında konumlanan bir kurum olarak, günlük hayatın her alanında bu dolayımı oluşturan, parçası olduğu devletin iktidarını, günlük tecrübeleri şekillendirecek şekilde tesis ettiren ve bu yolla özne pozisyonları oluşturan bir entite olduğu söylenebilir.

---

32 Bkz. www.tipsonline.org

33 Örneğin, Terörle Mücadele ve Harekat Daire Başkanlığı İngiliz polisi ile müşterek eğitim yaparken, İsrail polisi ile intihar saldırılarına ilişkin müşterek seminer çalışması yapmaktadır (EGM, 2000: 133).

34 Bu dönemde özellikle Rheinland Pfalz ve Berlin eyaletleri ile Türkiye arasındaki ilişkinin yakın olduğu anlaşılıyor (*Polis* 1975 [279]: 5; *Polis*, 1979 [324]: 4; *Polis*, 1980 [340]; *Polis*, 1980 [341]).

Kısaca devletin toplumsalı kurgulama eşiklerinden biri olarak tanımlayabileceğimiz polis teşkilatları, 1970'lerin sonundan itibaren Amerika ve İngiltere'de, 1980'lerde ise Türkiye'de yapısal olarak dönüşürken, toplumsalı şekillendirmekte önceki döneme göre niteliği değişen ve belirginleşen bir rol edinmiştir. Polis teşkilatlarının geçirdiği bu yapısal dönüşümün nedenleri arasında bu ülkeler arasında bazı ortak dinamiklerin olduğu söylenebilir. Her ülkenin kendi toplumsal ilişkiler mirası bu dönüşümde etkili olsa da (örneğin Amerika'da "ırk" meselesi, İngiltere'de Kuzey İrlanda meselesi ve Türkiye'nin özgün toplumsal ilişkiler ağı içinde yer alan Kürt sorunu ve diğerleri), bütün bu öznelliklerin, neo-liberal olarak kategorize edebileceğimiz hâkim siyasi projelerle, 1980 sonrası dönemde bir sentez içine girdiği ve böylece polisin hem şiddete sık sık başvuran bugünkü militarize yapısının hem de kullandığı regülasyon/etkisizleştirme/denetleme stratejilerinin birarada ortaya çıktığı söylenebilir. Sınıf dengelerinin belirgin olarak sermaye lehine yeniden oluşturulduğu, işsizliğin ve yoksulluğun kabul edilebilir sonuçlar olarak değerlendirildiği, "istikrar ve düzen" adına toplumsal muhalefetin kriminalize edildiği bu dönemde polis, vatandaşları proaktif polislik stratejileri ile belli veçhelerde kurgulamaya giderek daha fazla önem verirken, "toplumsal güvensizlik" hali bertaraf edilmek için regülasyonu ve etkisizleştirmeyi mümkün kılacak gözetim, elektronik kameralar ve özel güvenlik personeli yoluyla, sürekli kılınmıştır. Toplumsal muhalefete veya kurgulanmak istenen kırılgan toplumsal bütünlüğe entegre olamayan gruplara karşı ise devletin şiddet içeren yüzü militarize polis birimleri yoluyla daha sık açık edilmiştir. Çoğu zaman bu gruplar birer "tehdit" veya "iç düşman" olarak hukuksal sistemin içiyle dışının birbirine karıştığı bir eşikte konumlandırılmışlardır. Sözü geçen Batı ülkelerinde, "vatandaşlık" dairesi dışına çıkarılması her an muhtemel bu topluluğa, toplumsal muhalefetin çeşitli kesimleri ve haklarını talep eden sendikalı işçiler, gettolarda yaşayan değişik etnik kökenli gruplar, istihdam dışı kalmış marjinalize kesimler dahil olmuştur. Bu ülkelerle yakın işbirliği içinde olan Türkiye'de ise, toplumsal formasyonun kendi tarihsel patikası içinde yine emeğin artan sömürüye karşı itaatkâr olmayı reddeden kesimleri, demokratik haklar için muhalif sesini yükseltenler ve bunların içinde Aleviler, bir etnik kimlik olarak var olduğunu açıkça deklare etmek isteyen ve devletin bekâsına tehdit olarak görülen Kürtler ve 1990'larla birlikte gittikçe genişleyen sınıf-dışı marjinalize gruplar (ki bunlar zorunlu iç göç sonucu Kürt nüfusla birçok yerde örtüşmüşlerdir) caydırılarak kurgulanmak üzere devletin şiddete dayalı pratiklerine gittikçe daha çok maruz kalmışlardır.

Dolayısıyla bu dönem, hem "demokrasinin referans noktaları" olarak gösterilen Batı ülkeleri için hem de Türkiye için, modern devlete içsel olan "istisnai" pratiklerin sık sık somutlandığı ve normalleştiği bir dönem olarak da tarif edilebilir. Bunun ortaya çıkışında bahsi geçen ortak dinamiklerin etkisi tanın-

dıktan sonra, özellikle Türkiye için, polis teşkilatının yapısal dönüşümünün arkasındaki dinamikleri çeşitlendirmek ve analizi inceltmek için somut-tarihsel öznelliklerin de merkeze alınarak incelendiği çalışmalara ihtiyaç olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

Agamben, G. (2000) *Means without End*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

Agamben, G. (2005) *State of Exception*, Chicago ve Londra: Univ. of Chicago Press.

Althusser, L. (1994) "Ideology and Ideological State Apparatuses". S. Žižek (der.), *Mapping Ideology* içinde, Londra: Verso.

Akkaya, Y. (2000) "Türkiye'de 1980 Sonrası Emek-Sermaye Arasındaki Bölüşüm Mücadelesinde Grevlerin Yeri", *Toplum ve Bilim*, 86, 211-240.

Ar, F. (1999) *A Study of Çevik Kuvvet in İstanbul: The Effects of Social Patterns on the Degree of Violence* (yayınlanmamış master tezi), İstanbul: Boğaziçi Üniv.

Ataay, F. (2005) *Kamu Reformu İncelemeleri*, Ankara: Ankara Tabip Odası.

Aydın, A. H. (1997) *Police Organisation and Legitimacy: Case Studies of England, Wales, and Turkey*, Aldershot: Avebury.

Bauman, Z. (2000) "Social Uses of Law and Order", D. Garland ve R. Sparks (der.), *Criminology and Social Theory* içinde, New York: Oxford University Press.

Bayramoğlu, A. (2002) "Asker ve Siyaset", *Birikim* 160-161: 28-48.

Beşe, E. (2006) "Özel Harekat", Ü. Cizre (der.) *Almanak Türkiye 2005: Güvenlik Sektörü ve Demokratik Gözetim* içinde, İstanbul: TESEV Yayınları.

Bora, T. (1992) "Terör, Devlet ve Türk Sağı", *Birikim* 37: 48-56.

Bora, T. (1994) "Türkiye Sağının İdeolojik ve Siyasi Bunalımı: Oynak Merkez 'Merkez'siz Oynaklık", *Birikim* 64: 11-23.

Bora, T. (1997) "Devletin Polisi, Polisin Devleti", *Birikim* 93-94: 116-121.

Bora, T. (2001) "Polis Ayaklanması-Polis Partisi", *Birikim* 141: 8-10.

Bora, T. ve Can, K. (1990) "12 Eylül'ün Resmî İdeolojisi, Faşist Entelejensiya ve 'Türk-İslâm Sentezi'", *Birikim* 18: 24-39.

Bora, T. ve Can, K. (2000) "MHP'nin Güç Kaynağı Olarak Kürt Meselesi", *Birikim* 134-135: 56-77.

Bittner, E. (1980) *The Functions of the Police in Modern Society*, Cambridge, MA: Oelgeschlager, Gunn & Hain, Publishers, Inc.

Brenner, N. ve Theodore, N. (2004) "Cities and the Geographies of Actually Existing Neoliberalism", N. Brenner ve N. Theodore (der.) *Spaces of Neoliberalism* içinde, Malden: Blackwell Publishers.

Brewer, J. ve Guelke, A., ve Hume I., vd. (1996) *The Police, Public Order and the State*, Londra: Macmillan Press Ltd.; New York: St. Martin's Press Inc.

Cizre, Ü. (der.) (2006) *Almanak Türkiye 2005: Güvenlik Sektörü ve Demokratik Gözetim*, İstanbul: TESEV Yayınları.

Cordner, G. (1999) "Elements of Community Policing", L. Gaines ve G. Cordner (der.) *Policing Perspectives: an Anthology* içinde, Los Angeles: Roxbury Publishing Company.

Dean, M. (2001) *Governmentality: Power and Rule in Modern Society*, London: Sage Publications.

Dural, T. (1995) *Aleviler ve Gazi Olayları*, İstanbul: Ant Yayınları.

EGM (2000) *2000 Yılında Türk Polisi*, Ankara: Emniyet Genel Müdürlüğü.

EGM (2001) *Çevik Kuvvet Polisinin Toplumsal Olaylardaki Çalışmasına Tesir Eden Faktörler*, Ankara: Emniyet Genel Müdürlüğü.

Ercan, F. (2004) "Sermaye Birkiminin Çelişkili Sürekliliği: Türkiye'nin Küresel Kapitalizmle Bütünleşme Sürecine Eleştirel Bir Bakış", N. Balkan ve S. Savran (der.) *Neo-Liberalizmin Tahribatı* içinde, İstanbul: Metis Yayınları.

Ergut, F. (2004) *Modern Devlet ve Polis*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Ericson, R. ve Haggerty, K. (1997) *Policing the Risk Society*, Toronto: Toronto Univ. Press.

Eser, A. (1984) *Toplum Zabıtası* (yayınlanmamış master tezi), Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü.

Foucault, M. (1995) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, NY: Vintage B.

Foucault, M. (2000) "Truth and Juridical Forms", J. Faubian (der.) *Power-Essential Works of Foucault 1954-1984 Volume 3* içinde, New York: The New Press.

Garland, D. (2001) *The Culture of Control: Crime and Social Order in Contemporary Society*, Chicago: The University of Chicago Press.

Hay, C. (1996) *Re-stating Social and Political Change*, Philadelphia: Open Univ. Pr.

Innes, M. (1999) "'An Iron Fist in an Iron Glove?': The Zero Tolerance Policing Debate, *The Howard Journal* 38(4): 397-410.

Jefferson, T. (1990) *The Case against Para-Military Policing*, Milton: Open U. Press.

Jessop, B. (1990) *State Theory: Putting the Capitalist State in its Place*, Cambridge: Polity Press.

Kalyvas, A. (2002) "The Stateless Theory: Nikos Poulantzas' Challenge to Postmodernism", S. Aronowitz ve P. Bratsis (der.) *Paradigm Lost: State Theory Reconsidered* içinde, Minneapolis: Minnesota University Press.

Kardaş, Ü. (2007) "Türkiye'de Polis ve Toplumsal Denetim", *Birikim* 213: 66-74.

Kraska, P. ve Kappeler, V. (1999) "Militarizing American Police: The Rise and Normalization of Paramilitary Units", V. Kappeler (der.) *The Police and Society* içinde, Illinois: Waveland Press, Inc.

Manning, P. (1977) *Police Work: The Social Organization of Policing*, Illinois: Waveland Press, Inc.

Mert, N. (2002) "Türkiye'de Merkez Sağ Siyaset: Merkez Sağ Politikaların Oluşumu", S. Yerasimos et.al. (der.) *Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.

Neocleous, M. (2000) *Fabrication of Social Order: A Critical Theory of Police Power*, Sterling: Pluto Press

Neocleous, M. (2006) "The problem with Normality: Taking Exception to 'Permanent Emergency'", *Alternatives: Global, Local, Political* 31 (2): 191-213.

Newburn, T. (2001) "The Commodification of Policing: Security Networks in the Late Modern City", *Urban Studies* 38 (5-6): 829-848.

Öngen, T. (2002) "Political Crisis and Strategies from Crisis Management: From 'Low Intensity Conflict' to 'Low Intensity Instability'", N. Balkan ve S. Savran (der.) *The Politics of Permanent Crisis: Class, Ideology and State in Turkey* içinde, New York: Nova Science Publishers.

Özar, Ş. ve Ercan, F. (2002) "Labor Markets in Turkey: Maladjustment or Integration", N. Balkan ve S. Savran (der.), *The Ravages of Neo-Liberalism...* içinde, New York: Nova Science Publishers.

Özkazanç, A. (2005) "Türkiye'nin Neo-liberal Dönüşümü ve Liberal Düşünce", M. Yılmaz (ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 7: Liberalizm* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.

Parenti, C. (2000) *Lockdown America: Police and Prisons in the Age of Crisis*, Londra & New York: Verso.

Parla, T. (2002). *Türkiye'de Anayasalar*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Pashukanis, E. (1983) *Law and Marxism: A General Theory*, London: Pluto Press.

Peck, J. (2001) "Neoliberalizing States: Thin Polices/Hard Outcomes", *Progress in Human Geography* 25(3): 445-455.

Peck, J. (2003) "Geography and Public Policy: Mapping the Penal State", *Progress in Human Geography* 27(2): 222-232.

Poulantzas, N. (2000) *State, Power, Socialism*, Londra: Verso.

Rose, N. (2000) "Government and Control", *British Journal of Criminology* 40: 321-339.

Sancar, M. (2004) *"Devlet Aklı" Kıskacında Hukuk Devleti*, İstanbul: İletişim Yay.

Simon, J. (1993) *Poor Discipline: Parole and the Social Control of the Underclass, 1890-1990*, Chicago: The University of Chicago Press.

Sosyalizm ve Toplumsal Mücadeleler Ansiklopedisi (STMA) (1988) İstanbul: İletişim Yayınları.

Taşkın, Y. (2003) "Anti-Komünizm ve Türk Milliyetçiliği: Endişe ve Pragmatizm", T. Bora (der.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 4: Milliyetçilik* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları.

Taşkın, Y. (2004) "Milliyetçi Muhafazakârlık Çözülürken Merkez Sağda Miras Kavgası ve AKP'nin İmkânları", *Birikim* 186: 108-119.

Tickell, A. ve Peck, J. (2003) "Making Global Rules: Globalization for Neoliberalization?", J. Peck ve H. W. Yeung (der.) *Remaking the Global Economy* içinde, Londra: Sage Publications.

Wacquant, L. (1999) "How Penal Commonsense Comes to Europeans: Notes on the Transatlantic Diffusion of the Neoliberal Doxa", *European Societies* 1(3): 319-352.

Wacquant, L. (2001) "The Penalisation of Poverty and the Rise of Neo-Liberalism", *European Journal on Criminal Policy and Research* 9: 401-412.

Wilson, J. ve Kelling, G. (1999) "Broken Windows", V. Kappeler (der.), *The Police and Society* içinde, Illinois: Waveland Press, Inc.

Yalman, G. (2002) "The Turkish State and Bourgeoisie in Historical Perspective", N.Balkan ve S. Savran (der.) *The Politics of Permanent Crisis: Class, Ideology and State in Turkey* içinde, New York: Nova Science Publishers.

Yeldan, E. (2002) *Küreselleşme Sürecinde Türkiye Ekonomisi*, İstanbul: İletişim Yay.

Young, J. (1999) *Exclusive Society...*, Londra: Sage Publications.

Okurunun gazetesi/Gazetesinin okuru: *Hürriyet* gazetesinin yorum sayfası üzerine

*Funda Şenol Cantek**

Gazetelerin internet sayfaları, gerek haber içerikleri, gerek haber dilleri ve gerekse sayfa düzenleri itibariyle, basılı gazeteden çok farklıdırlar. Elektronik ortamda gazetenin temel amacı, okurun, okuma eyleminden, gazetenin yayın politikası doğrultusunda, enforme olmuş olarak çıkmasıdır. Medyayı sadece, "Bugünün gündeminde ne var?" sorusuna yanıt almak için takip eden, hatırı sayılır okur kitlesinin, televizyondan sonra en çok başvurduğu kaynaklardan biri internet gazeteleridir. Oysa basılı gazetenin, kıraat etmekten daha uygun bir fiilin yakışmadığı, geleneksel bir sosyalleşme aracı olduğu söylenebilir.

Elektronik ortamda gazete, okuru –ki bu bağlamda izleyici demek de uygunsuz kaçmayacaktır– gaipten gelip, sonsuzluğa akan uzamsal bir deneyime mahkum eder. Basılı gazetenin, her türlü haberin, köşe yazısının, bulmacanın, televizyon ve kültür sanat programının, borsa bilgilerinin vb., sayfasının belli olduğu, monoton ama konforlu düzeninden, tüm metinlerin ve görsel malzemenin tek bir sayfada ardarda sıralandığı kaygan bir zemine çeker okur/izleyiciyi. Milimetrik bir kaymanın okuru ulaşmak istediği yazıdan uzaklaştırıp, bambaşka bir aleme sürükleyebildiği, belki bir reklam metnine mahkum kıldığı "tıklama"larla belirlenir internetteki gazete okuma deneyimi.

İnternet sayfalarında haberler kısa, ayrıntısız, özensiz ve geçicidirler. Sabah işi olan, öğlen okumayı umduğu bir haberi yerinde bulamayabilir örneğin. Ya da imla hataları ve bozuk cümlelerle dolu metinlerin anlamını çözmeye çalışabilir. Bir olayın sadece ana hatlarını öğrenmekle yetinmek zorunda kalabilir. Basılı gazete okuyan bir kişi ile gazeteyi sanal ortamdan takip eden bir diğeri arasında, enformasyona anında ulaşma bakımından fark olabilir ama basılı gazetedeki enformasyonun nicelik ve niteliği okuyanı daha malumatlı kılar. Bası-

(*) Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi.

lı gazete okumanın bir ritüele dönüşmüş pratiği, internet sayfası okurlarının itibar etmedikleri bir başka deneyimdir. Basılı gazete, her şeyden önce, okura hareket özgürlüğü sağlar. Mürekkep kokusu ve kağıt hışırtısı, basılı gazeteye karakterini verir. Ancak internet gazeteciliğinin dikkate alınması gereken, önemli bir avantajı vardır. Geleneksel medyada okur mektuplarının gördüğü işlevi, fazlasıyla ve yeni açılımlar sunarak, internet gazetelerindeki yorum sayfaları, bloglar ve benzerleri görür. Okurun sürece aktif olarak katılımını sağlayacağı düşünülerek, demokratikleşme ve çokseslilige de katkıda bulunacağına inanılan interaktif iletişim olanakları, internet yayıncılığı ile kendisine ideal bir mecra bulmuştur.

Die Welt'in yöneticisi ve NPQ'nun Almanya sorumlusu Mathias Döpfner, basılı gazetelerin otoriter yapılarına ve aktarımla yetinen doğalarına karşılık, internet gazeteciliğinin yeni bir yaratım aracı olarak işlev gördüğünü söyler. İnternet gazeteciliğinin karakterinde anti-otoriterlik olduğunu ve kullanıcıyı ortaya çıkaran bir içeriğe sahip olduğunu iddia eder. Hatta daha da ileri giderek, gelecekte, her kullanıcının izlediği internet medyasının muhabiri olacağını savunur (2006: 61-62). Döpfner'in çizdiği iyimser tablo ve geleceğin medyasına yüklediği özgürleştirici işlev, soruna medya tarafından bakan ve teknolojik yenilikleri mitleştiren bir gazete yöneticisinin meslek ilkeleri ve değer yargılarıyla maluldür. Teknoloji kendi başına özgürleştirici ve demokratikleştirici bir güce sahip değildir. O da toplumsal denetimden kaçamaz ve insanlar tarafından kullanıldığı için, egemen olan ile tâbi olan arasındaki mücadelede yeni bir araçtır. Teknolojik imkânlara sahip olmak ve bunları kullanmayı bilmek, teknolojinin sunduğu açılımlardan faydalanabilme ve iletişim sürecine katılabilmenin ilk koşuludur. Bu da, ortalamanın üzerinde bir gelire ve teknoloji kullanıcısı olabilmek için gerekli teknik bilgi ve becerilere sahip olmayı gerektirir. Bütün bunlara sahip olunduğu durumlarda, teknik olanakların ne amaçla ve nasıl kullanıldığı önem kazanmaktadır. Örneğin, bir alternatif medya olarak internet yayıncılığı, görece ucuz, kolay erişilebilip, rahat kullanılabilen, bireysel yetenekleri ortaya çıkaran bir mecra olmasına karşın, demokrasiye ve çokseslilige hizmet eden, eşitlikçi ve özgürlükçü bir alternatif medya sayılabilmesi, içeriğine ve kullanım biçimine bağlıdır. Güncel haberleri internet sayfalarından izleyen Amerikan okurları üzerine bir çalışma yapan David Tewksbury, web sitelerinin ziyaretçilerinin büyük bölümünün, sanal ortamda da pazar payı en büyük haber kuruluşlarının sitelerinden, en çok okunan gündem haberlerini takip ettiklerini ortaya çıkarmıştır (2003: 696). Bu örnekten yola çıkarak, internet yayıncılığının kolaylıkla alternatif medya tanımlamasına dahil edilemeyeceğini söyleyebiliriz. Sadece, geleneksel medyanın kullanım biçiminin farklılaşması söz konusudur.

İnternet gazeteciliği ve okurun etkinliği söylencesi

Kitle iletişim alanına hâkim olan bir medyada yer alan haber metinlerinin temel özelliklerinden birisi, seçilmiş kaynakların görüşlerini sunuyor olmalarıdır. Bu kaynaklar, iktidarın görüşlerini yansıtan güvenilir baskı gruplarıdırlar. Hall, bunları "birincil tanımlayıcılar" olarak adlandırır. Gazeteciler ise, birincil tanımlayıcıların oluşturdukları durum tanımlarını halkın diline dönüştüren "ikincil tanımlayıcılar"dır (aktaran İnal, 1996: 99). İnternet gazeteciliğinin yükseldiği günümüzde, ikincil tanımlayıcılar, haber söylemini kurarken, gönüllü bir kitlenin yardımına başvururlar. İnteraktif haberciliğin gözdesi olan okur katılımı olgusu, egemen söylemin, yani güç/iktidar sahibi kişi ve kurumların söylemleriyle yeniden üretilen haber söyleminin hem belirleyenidir, hem de onun tarafından belirlenir.

Okurun iletişim sürecine aktif olarak katılması, yani aynı zamanda yazar olması ve dolayısıyla bu sürecin çoksesli hale gelmesi iddiasını taşıyan interaktif gazetecilik, okuru bir medya profesyoneli konumuna yerleştirmiştir. Bunun en çarpıcı kanıtı, "dijital demokrasi" denerek, sonuçları gururla ilan edilen kamuoyu yoklamaları/okur anketleri ile okuyucu yorumlarıdır. Okur anketleri, kamuoyunun gündemini işgal eden en önemli sorunlar olarak işaretlenen konularda, okurlara iki şık (genelde evet/hayır) sunularak gerçekleştirilen uygulamalardır. Bu anketler, her zaman yayın organlarının yayın politikaları doğrultusunda ve iktidar sahibi kurum ve kuruluşların söylemlerini pekiştirecek şekilde sonuçlanmaktadırlar. Anketin evet ve hayır dışında bir seçenek içermemesi ve iki seçenekten birini seçenlerin, bunu hangi saiklerle yaptıklarına dair veriler sunmaması, anketlerin, yayın organını "haklı çıkarmak" ve egemen söylemi yinelemekten ileri gidememesine sebep olmaktadır. Ayrıca, katılımcıların, internet kullanıcısı ve medya takipçisi olmaları ön koşulunu gerektirdiğinden, bu niteliğe haiz olmayanları dışladığından, toplumun konuyla/sorunla ilgili genel eğilimini yansıtamamaktadır. Bu durumda, okur anketlerinin en kayda değer başarıları, okurun, takip ettiği medyanın demokratik yapısı ve interaktif yayıncılığa verdiği önemi takdir etmesini ve yayın organının söyleminin, yani hâkim söylemin yeniden üretilmesini sağlamaktır. Üstelik, "bu bizim görüşümüz/sadece bizim görüşümüz değil, okurun/aynı zamanda okurun görüşü" deme şansını elde ederek... Okuyucu yorumları da, farkında olunmadan okur anketleriyle aynı amaca hizmet etmektedirler. Yorumcu, öncelikle haber metni aracılığıyla, egemen söylem doğrultusunda yönlendirilmeye çalışılır. Bu çabanın yeterli olmadığı durumlarda, yorum sayfası editörleri devreye girerek, yayın organının yayın politikasına, dolayısıyla egemen söyleme ters düşen yorumları çeşitli gerekçelerle geri çevirirler veya ekleme/çıkarma yaparlar. Bu müdahalenin okur/yorumcu tepkisini çekmemesi için sunulan gerekçe, özel ve tüzel kişiliklere hakaret etmeyi ve onları küçük düşürmeyi önlemek, demokra-

tik kurumların işleyişine zarar vermemek, toplumsal barışı korumaktır.

Türkiye'nin en yüksek tirajlı ulusal gazetelerinden olan *Hürriyet* gazetesine ait hurriyet.com.tr'nin yorum sayfası, bu savları doğrulayacak ideal bir örnektir. Bu sayfada, Mayıs 2007 itibarıyla, 68254 yorumcu bulunmaktadır. Bunların kaçının faal olduğu bilinmemekle birlikte, aynı tarihe kadar yazılan yorum sayısı 577931'dir. Sayfaya üye olan her yorumcuya "Benim Sayfam" başlığı altında bir kişisel sayfa tahsis edilmiştir. Dileyenler bu sayfaya e-posta adreslerini veya başka bir irtibat adresi koyabilmektedirler. Sayfada ayrıca, yorumcunun kendisini tanıttığı ya da yorum sayfasında yer alma gerekçelerini açıkladığı kısa bir metin ve bir fotoğraf da bulunabilmektedir.

Yorumcular bir kullanıcı adı tespit etmek zorundadırlar. Bu ad, gerçek adları olabileceği gibi, "nick name" denilen bir tür rumuz da olabilir. Her bir habere yazılacak yorum 500 kelimeyi geçmemek zorundadır. Bir yorumcunun tüm yorumlarına, "Benim Sayfam"dan; bir haberle ilgili tüm yorumlara da, "Diğer Yorumlar" seçeneğinden ulaşılabilmektedir. hurriyet.com.tr yorum sayfasını tanıtırken, yorum yazarlığını blog yazarlığıyla[1] özdeşleştirmektedir. Gazete okura, "yorumları, eleştirileri ve önerilerinin tarihe geçmesi, hiç kaybolmaması" fırsatını sunduğunu belirtmektedir. Okur, böylelikle, "yıllar sonra 'ben demiştim' diyebilecektir".

Okur konumundan yazar konumuna geçiş yapmanın, okur için ne ifade ettiğini anlamak için, 49 *Hürriyet* yorumcusuyla birden çok görüşme yapılmıştır. Bu kişiler, hurriyet.com.tr'deki kişisel sayfalarına e-posta adreslerini ekleyen ve görüşmeyi kabul edenlerdir. Yaklaşık 200 yorumcudan görüşme talebinde bulunulmuş, bunların 49'u olumlu yanıt vermiştir. Yorumcular seçilirken, sadece sayfalarına e-posta adreslerini eklemiş olmaları belirleyici olmamıştır, yazdıkları yorum sayısının çok olmasına, güncel ve siyasete ilişkin haberleri yorumlamış olmalarına dikkat edilmiştir. Görüşülen 49 kişiye, demografik özellikleri, gazete okuma pratikleri ve *Hürriyet*'in yorum sayfasındaki etkinlikleriyle ilgili sorular sorulmuştur. Bunlardan sadece dördü kadın olduklarını beyan etmişlerdir. Kadın sayısının az olması, genel olarak *Hürriyet*'in kadın yorumcu sayısının az olmasına, özel olarak da, kişisel sayfasına e-posta adresini yazan ve güncel/politik haberlere yorum yapan kadın sayısının az olmasına bağlıdır. Kadınların daha çok magazin ve aktüalite haberlerine yorum yaptıkları gözlenmiştir.

Yapılan görüşmelerden derlenen demografik bilgilerin doğruluğundan emin olunmamakla birlikte, *Hürriyet*'in yorum yazarlarının, dolayısıyla okurunun, çoğunlukla büyük şehirlerde yaşayan, iyi eğitimli, meslek sahibi kişiler oldukları söylenebilir. Çoğu, AKP hükümetinin iç ve dış sorunları Türkiye lehine çözümlemekte başarısız olduğuna inanmaktadır. AKP hükümeti döneminde,

1 Blog uygulaması, web ve log kelimelerinin birleşmesinden türetilen blog kelimesiyle tanımlanan bir tür web.2 hizmetidir. Kullanıcının internet günlüğü olarak kullanabileceği, ücretsiz ve alternatif yayıncılığa imkân veren yeni bir medyadır.

PKK terörünün yeniden etkin hale geldiği, laiklik ilkesinin ihlal edildiği, AB'ye uyum sürecinde Türkiye aleyhine tavizler verildiği düşünülmektedir. Neredeyse tümü, sorunların çözümüne yönelik bir girişimi, "partiler ve ideolojiler üstü" bir kurum ve "Atatürk ilkelerinin güvencesi" olarak kutsiyeti ve gücüne inandıkları Türk Silahlı Kuvvetleri'nden beklemektedir.

Bu kişiler, yorumlarında öne çıkan milliyetçi vurgunun ve ötekileştirmeye yönelik söylemin hilafına, kendilerini "demokrat, aydın, eşitliğe ve halkların kardeşliğine inanan" kişiler olarak tanımlamakta ve bu değerlerin topluma hâkim olması için bir katkıda bulunma gerekçesiyle yorum yazdıklarını belirtmektedirler. Tanıl Bora, her toplumsal sorunu milli mesele haline getiren bir vatandaş profili çizdiği yazısında, Adorno'dan yardım alarak, bu vatandaş tipinin oluşmasında belirleyici unsurun, yarı eğitimlilik olduğunu savunur. "Yarım anlaşılmış ve yarı öğrenilmiş olanın, eğitimin can düşmanı olduğunu" söyler Adorno. Yarı eğitimlilik durumunun, kolektif narsizme dönüştüğü noktada, kişi söze dahil olma, kendini uzman olarak sunma ve bir yere ait olmanın (2006: 36-38) verdiği özgüvenle hareket eder. Bora'nın tahsilli orta sınıflar olarak sınırlarını çizdiği bu kitle, hayattan beklentilerinin karşılığını alamamış ve kendilerine layık gördükleri konumları, politik veya sınıfsal bağlantıları dolayısıyla tercih edilen kişilere kaptırmış olmanın hıncını taşımaktadır. Mağduriyet hissinin itkisiyle, kendisine benzemeyeni komplo teorileri üreterek dışlamaya ve dolayısıyla ondan kalanı sahiplenmeye, bölücülükle, ihanetle, çıkarcılıkla ve gericilikle suçlamaya meyyaldir.

Bu 49 yorumcu ile yapılan görüşmeler ve onların kişisel sayfalarında yer alan yorumların yanı sıra, beş haber seçilerek, bu haberlere yapılan yorumlar da incelenmiştir. Bu haberler, *Hürriyet*'in manşete çıkardığı, kamu gündemini uzun süre meşgul eden ve Türkiye'nin iç ve dış siyasetinde önemli etkiler yaratan olaylara ilişkindir. Bunlar tarih sırasıyla, Orhan Pamuk'un Nobel Edebiyat Ödülü alması; Agos Gazetesi Genel Yayın Yönetmeni Hrant Dink'in öldürülmesi; Genelkurmay Başkanı Yaşar Büyükanıt'ın ABD'yi ziyareti; Kurtlar Vadisi dizisinin yayından kaldırılması ve Malatya'daki yayınevi baskınında üç misyonerin öldürülmesidir. Beş habere konu olan olaylar, iç siyasetin krize girdiği, AKP hükümetine yönelik eleştirilerin daha yüksek sesle dile getirilmeye başlandığı, dışta Kuzey Irak sorununun gündeme geldiği ve gayrimüslimler ile farklı etnik kimliklere yönelik husumetin arttığı bir dönemde yaşanmıştır. Dolayısıyla, bu olaylarla ilgili haberler, AKP hükümetini eleştirmek, Kürtler ve Ermeniler ile onların işbirlikçileri olarak görülen kesimi bölücülük ve ihanetle suçlamak, irtica tehdidini vurgulamak ve orduya duyulan güveni yinelemek için vesile yaratmışlardır.

Orhan Pamuk'un Nobel Edebiyat Ödülü almasına ilişkin haber, hurriyet.com.tr'de, internet gazeteciliğinin ürünü olan ve sık kullanılmayan bir haber formatıyla verilmiştir. Bir paragraflık haber ve küçük bir fotoğrafın ardın-

dan, okur yorumlarından, seçilen 27 tanesi arka arkaya sıralanarak hazırlanmış bu metne haber demek bile uygun düşmemektedir.

Metin, nesnellik ilkesi açıkça ihlal edilerek oluşturulmuştur. Kullanılan başlık, olayı tanımlamak yerine, olayı değerlendirmeye/yorumlamaya yöneliktir: "Nobel'e 'Ermeni' gölgesi düştü" (12.10.2006). Bu başlık, etnik ayrımcılığa teşvik eden bir başlıktır. Ermenilerin ısrarcı oldukları soykırım iddiasının, Türkiye'nin aldığı önemli bir ödülü şaibeli hale getirmesinden duyulan üzüntünün ifadesidir. Manşetten verilen haberin etrafındaki diğer iki haber de dikkat çekicidir. İlki "Tarihi Hata" başlığıyla, Fransız Parlamentosu'ndan, Ermeni soykırımının inkârını suç sayan yasa tasarısının geçmesine ilişkin haberdir, ikincisi ise "Lübnanlı Ermenilerin Türk askerine karşı yürüyüşü" başlıklı haberdir. Üç haber birbirini tamamlamakta, Ermenilerin Türklere yönelik düşmanlıklarını soykırım yasasını kabul ettirerek pekiştirdikleri, Batı'yı bu konuda ikna ettikleri, Türklere yönelik saldırgan tavırları ve bir Türk yazarın, Ermenilerin Türkiye'ye karşı mücadelelerine alet olduğu için, Batı tarafından ödüllendirilmiş olması birarada değerlendirilmektedir.

Pamuk'un ödül alması hakkındaki haberin devamında, öznesi halk kitlesinin tamamına işaret eden bir cümleyle, "Nobel aldığımıza sevinemedik" açıklaması yapılmaktadır. Daha sonra, imalı bir şekilde ("Kaderin cilvesine bakın ki..."), Fransa Parlamentosu'nda Ermeni soykırımını reddetmenin suç sayılmasını öngören yasa teklifinin kabul edilmesinden bir saat sonra ödül haberinin geldiği belirtilmektedir. İki olay arasında doğrudan bağlantı kurulmasa da, okuru bu yönde düşünmeye sevkedecek bir ifadedir bu. Sonraki cümlede Orhan Pamuk'un daha önce "Türkiye'de 1 milyon Ermeni öldürüldü" demiş olduğu hatırlatılmaktadır. Böylelikle, "vatana ihanet eden", "Batı karşısında zor durumda bırakan" bir aydın portresi çizilmektedir.

Bu kadar nesnellikten uzak ve taraflı bir metnin sorumluluğu, gazetenin yorumcularıyla paylaşılmıştır: "İki olayın birbiri ardına gelmesi tepki bombardımanını da beraberinde getirdi. *Hürriyet* İnternet okurları düşüncelerini işte böyle ortaya koydu: Sevinmemiz gerek ama içimiz burkuluyor".

Haberin alt başlığının ("Sevinmemiz gerek ama içimiz burkuluyor"), seçilen ilk yorumcudan alıntılanması, gazete ile okur kitlesinin, egemen söylemi yeniden üretme konusundaki uyumunun göstergesidir. Gazete, olaya yaklaşımındaki etik sorunu aşmak kaygısıyla, seçilen ikinci ve üçüncü yorumlarda, Orhan Pamuk'u kutlayıp, onu eleştirenleri kınayan yazarlara yer vererek, denge sağlamaya çalışmıştır. Ancak, yorumların arasına yerleştirilen ikinci alt başlık da, yine Pamuk'u yargılayan bir yorumdan alınmıştır: "Vicdanını rehin bırak Nobel'i kap". Haberde öne çıkarılan bu yargı da, yorumlarda sık sık, farklı biçimlerde dile getirilmiştir.

Hrant Dink cinayeti ile ilgili haber, bir son dakika haberi olduğu ve ajanslardan derlendiği için, diğer haberlerden farklı olarak, daha çok, olayı hikâye et-

meye yönelik bir metindir (19.01.2007). Ancak, ajanslardan seçilen, olayın ardından yaşanan gelişmelere ilişkin iki ayrıntı, gazetenin gelişmeleri nasıl değerlendirdiğini göstermektedir. İlki, cinayeti protesto etmek için Ankara'da oturma eylemi yapan bin kişilik grubun polisle çatıştığına ilişkin haberdir. "Bir grup polisle çatıştı" ifadesi, her ne kadar işteş fiil kullanılsa da, grubun polisin karşısında daha aktif ve saldırgan olduğu izlenimini vermektedir. Habere eşlik eden fotoğraf da, bu izlenimi güçlendirecek biçimdedir: polisle karşı karşıya gelmiş bir protestocu, sol yumruğunu havaya kaldırmış olduğu halde, bağırarak polise doğru hamle yapmakta, polis de kendini geriye atmaktadır. Habere yapılan bazı yorumlarda, bir ölümü protesto etmek için yollara dökülen kişilerin, polise saldırmalarını kınayanların bulunması, söz konusu haberin, okurların bir bölümü tarafından, gazetenin söylemine dahil olunarak algılandığını göstermektedir. İkinci ayrıntı ise, Dink'in evinin girişine, yakınları tarafından Türk bayrağı asılmasıdır. Bayrak, bölücülük yaptığı gerekçesiyle, radikal milliyetçi bir kişi veya grup tarafından öldürüldüğü varsayılan Dink'in, aslında Türk kimliğine sadık, vatanını seven bir kişi olduğuna işaret etmektedir.

Hürriyet'in Genelkurmay Başkanı Yaşar Büyükanıt'ın ABD'ye yaptığı ziyaret ile ilgili, en kapsamlı haberlerinden biri, manşet olarak verilen ve "Kızı telefonda sordu: –Baba nerdesin? Büyükanıt cevapladı: –hurriyet.com.tr'ye bak" başlıklı olandır (14.02.2007). Söz konusu diyaloğa haber başlığı demek güçtür. Bu uygulama, internet gazeteciliğinin, geleneksel gazetecilik uygulamalarından farkını gösteren bir başka örnektir.

Büyükanıt haberinde, Genelkurmay Başkanı'nın fotoğrafı eşliğinde kullanılan başlık, haber kaynağının güvenilirliğine başvurarak, gazetenin itibarını ve başarısını vurgulamak amacını taşımaktadır. Bu öncelikli amacın yanı sıra, gazete ile Büyükanıt'ın temsil ettiği Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) arasındaki uyum ifade edilmektedir. Büyükanıt, *Hürriyet*'i diğer gazetelerden ayırarak, en doğru, güvenilir bilgiyi, en çabuk ulaştıran kaynak olarak referans göstermektedir. Geziyle ilgili diğer haberin başlığı, "Büyükanıt: Türkiye'yi böldürmeyiz" biçimindedir. Gazete için güvenilir olan bir kaynaktan yapılan bu alıntı, Hall ve diğerlerinin öne sürdükleri, haberin dili içinde, kaynak söylemlerinin halkın sözüne dönüştürüldüğü ve böylece egemen söylemlerin uylaşıma dönüşerek, hegemonyaya yönelik rızanın inşasında medyanın önemli rol oynadığı savını (aktaran İnal, 1996: 114) doğrulamış olmaktadır.

Logosunda, "Türkiye Türklerindir" yazan bir gazete olarak *Hürriyet*, hâkim millet söylemini, bölünme tehlikesine karşı uyarırken, bu tehlikeyi savuşturacak kurumu da işaret ederek pekiştirmektedir. Nitekim, Büyükanıt'ın ABD gezisine ilişkin haberlerin hemen üzerinde, hurriyet.com.tr'nin anketlerinden biri daha yer almaktadır: "Asker Irak'a girsin mi?". Aynı haberlerin solunda ise, "Bu ne şimdi" üst başlığıyla, "ders kitaplarında Vahdettin-Atatürk ilişkisi ve laiklik tanımının neden değiştiği" sorgulanmaktadır. TSK'yı Kuzey Irak'ta bir

operasyon yapmaya, bunun halkın da isteği olduğunu vurgulayarak, adeta teşvik eden bir haberle, laiklik ilkesinin tehlikede olduğunu kanıtlarıyla ortaya koymaya çalışan bir diğeri, gazetenin yayın politikasının güncel seyrini göstermektedir. Bölücülük ve irtica tehdidi, TSK'nın dikkatine sunulmaktadır.

Açılış sayfasının kompozisyonu, yorumcuları üç haberi birarada değerlendirip, Büyükanıt'ı ve dolayısıyla TSK'yı göreve davet etmeye yöneltmiştir. Yorumcuların çoğuna göre, ordu Kuzey Irak'a girmeli, Büyükanıt Paşa da "hazır internetten hurriyet.com.tr'yi takip ediyorken, kendi haberinin hemen yanıbaşındakine bir göz atıvermelidir". Büyükanıt haberinin üzerine tıklandığında, internet gazeteciliğinin özelliklerinden biri olarak, haberin ayrıntılarının farklı ve neredeyse konu ile ilgisiz bir başlıkla verilmiş olduğu görülmektedir: "Pelosi ile sürekli görüşen Türk". Haberin girişinden, Dışişleri Bakanı Abdullah Gül'ün ABD gezisi sırasında, çok çaba harcamasına rağmen, randevu alamadığı Amerikan Temsilciler Meclisi Başkanı Nancy Pelosi'den ve sürekli müşterisi olduğu Türk kuaför Yurdum Öztürk'ten bahsedildiği anlaşılmaktadır. Pelosi, Ermeni kökenlidir ve habere göre, seçim kampanyası sırasında, Temsilciler Meclisi'nden "Ermeni soykırımı kararı" çıkması için vaadlerde bulunmuştur. Bu iki bilgiden ilki, Gül'ün diplomatik ilişkilerdeki yetersizliğine vurgu yaparken, ikincisi, bir Ermeni'nin Türkiye Cumhuriyeti Devleti yetkililerini reddüze etmesine rağmen, sıradan bir Türk vatandaşı ile muhatap olmak zorunda kalmasının altını çizmektedir.

Gazete, Büyükanıt için Türkiye'nin Washington Büyükelçiliği'nde verilen resepsiyondan bahsederken, "Son yılların en coşkulu, adeta bir miting havasında geçen davetine sahne oldu" demesi, Büyükanıt'ın Şemdinli davası ile ilgili soruya, "Türk halkının bana olan sevgisi ortada" diye yanıt verdiğinin belirtilmesi, halk nezdinde Genelkurmay Başkanı'nın olumlu imajına göndermek yapmaktadır. Büyükanıt'ın "Türkiye bölünecek" söyleminden rahatsızlık duyması ve "O zaman biz asker olarak boşuna varız" demesi de haberde yer almıştır. Hatta Büyükanıt, Amerika'da yaşayan Fethullah Gülen'e de atıfta bulunup, "Hatta gelelim ABD'ye (gülerek) New Jersey'e yerleşelim" diyerek, irtica tehdidine de değinmiştir. Bu ayrıntı, yorumcuların dikkatini çekmiş ve Büyükanıt'tan Fethullah Gülen'in tutuklanması ve Türkiye'ye iadesi konusunda birşeyler yapmasını da istemişlerdir.

Kurtlar Vadisi dizisinin yeni bölümlerinin yayından kaldırılmasını konu edinen haber, "Kurtlar Vadisi Engellendi" başlığıyla verilmiştir. Dizinin kahramanı Polat Alemdar'ın sert ifadeli bir fotoğrafı eşliğinde verilen haberin etrafında yer alan diğer haberler, Hakkari'de DTP'lilerle esnaf arasındaki gerilimi konu edinen, "Hakkari'de gergin saatler" başlıklı haber ve "Asker Irak'a girsin mi?" sorusuna yanıt arayan ankettir. Bunun yanında, manşet altı haber olarak da, Emniyet'in uyuşturucu operasyonuyla ilgili, "Uyuşturucuda 4 baron" başlıklı haber yer almaktadır. Başlıkta kullanılan "baron" kelimesi, Kurtlar Vadisi dizi-

sinin ilk bölümlerinde, dizinin kahramanının mücadele ettiği uyuşturucu mafyasının üyelerine verilen addır. İlk üç haber birbirini tamamlamaktadır. PKK ile özdeşleştirilen DTP, Kuzey Irak'a operasyon beklentisi, yeni bölümlerinde "bölücü terör örgütü ve destekçilerine karşı mücadele edecek" olan Kurtlar Vadisi karakterlerine meşru bir zemin yaratmaktadır.

Kurtlar Vadisi dizisi ile ilgili haberin üzerine tıklandığında karşılaşılan başlık ise, "Oylar 1 milyonu aştı"dır (15.02.2007). Bu haber, televizyon yayınlarında denetim ve sansürü konu edinmekten veya dizinin içeriği hakkında bilgi vermekten çok, gazetenin, dizinin yayından kaldırılması kararının yerinde olup olmadığını sorgulayan, geniş çaplı anketini konu edinmektedir. Haberin girişinde, öncelikle, anketin gelen 1 milyon oy sayesinde, "basın tarihine geçtiği" belirtildikten sonra, oy verenlerin olayı sansür olarak değerlendirdikleri eklenmiştir. Orhan Pamuk ile ilgili haberde olduğu gibi, bu haberde de, haber kaynağı gazetenin okurları olarak gösterilmektedir. Her iki haberde de, okur kitlesi, bu kez "birincil tanımlayıcılar" olarak konumlandırılmıştır. 1 milyon kişinin temsil ettiği kamu efkarıdır bu haberlerin kaynağı. Katılımcı sayısının çokluğunun, hurriyet.com.tr'ye yönelik ilgi ve güvenin göstergesi olmasının yanında, Kurtlar Vadisi dizisi ve onun temsil ettiği egemen söylemin aynı zamanda halk çoğunluğunun görüşü olduğunun da kanıtı olarak sunulmuştur. *Hürriyet*, bir kez daha, söylemek istediklerini halkın görüşü olarak sunmakta ve meşrulaştırmaya çalışmaktadır. Gazetenin yayın politikasına uygun düşecek ve egemen söylemin yeniden üretilmesine katkıda bulunacak her kaynak, güvenilir kaynak olarak haberde yer bulabilmektedir.

Fatih Çekirge'nin anketin sonuçlarını gösteren (% 88,1 kaldırılmamalıydı, % 11,9 kaldırılması doğrudur) tablonun hemen altında yer alan, "Dijital demokrasinin rekoru" başlıklı yazısı, ankete katılımın büyüklüğünü gururla ilan ettikten sonra, bu anketle, "gerçek halk kararı"nın ortaya çıktığını iddia etmektedir. *Hürriyet*'in Malatya'da misyonerlerin öldürülmesine ilişkin haberi, "Malatya'daki vahşet dünyayı ayağa kaldırdı" başlığını taşımaktadır (18.04.2007). Başlık ve haber, radikal İslâmcı beş gencin, Hıristiyanlığı seçen üç kişiyi öldürmeleri ve bu olayın Türkiye'nin dış dünyadaki imajını zedelemesi üzerine kuruludur.

Okuru yazar olmaya yönelten etkenler

Berelson'un, 1945'te New York'taki 8 büyük gazetenin bayilerinin greve gitmeleri sebebiyle, bu gazetelere ulaşılamadığı günlerde yaptığı bir alan araştırması, gazeteleri günlük olarak takip etmenin okura, sosyal konularda "malumattar" görünme olanağı verdiğini ortaya çıkarmıştır. Görüşülen kişilerin çoğu, kamu sorunları hakkında girişecekleri tartışmalarda kullanabilecekleri fikir, kanaat ve yorumları da gazetelerden edinmektedirler (1969: 147). Siyasi tercihine, ilgi

alanlarına ve sosyal çevresine bağlı olarak gazete seçen birey, medya okur-yazarlığı melekesine sahip olmadığı durumlarda, o gazetenin yayın politikası ve referansları dolayımıyla tercihlerini farklılaştırabilmektedir. Bazı örneklerde, tek bir köşe yazarı bile, okurun tüm yaşam serüveninde yönlendirici olabilmektedir. Okur, takip ettiği köşe yazarı gazete değiştirdiğinde, onunla birlikte yeni bir gazeteye geçiş yapmaktadır. Onun eleştirdiği yazarları okumamakta, onun önerileriyle eyleme geçebilmektedir. Böyle durumlarda, köşe yazarı, kanaat önderi işlevi görmekte, okur nezdinde güven ve saygınlık kazanmış olmaktadır. Çalışma çerçevesinde görüşülen yorumculardan çoğunun kanaat önderi Emin Çölaşan'dır. Yorumcular, onun çağdaş, laik, cesur, Atatürkçü, aydın, vatansever olduğuna ve halk adına yolsuzluklar ve ülkenin bekasına zarar verebilecek tüm unsurlarla mücadele ettiğine inanmaktadırlar.

Görüşülen yorumcuların çoğu, kendilerini haberlere yorum yazmaya sevkeden güdüleyicinin, diğer okurları/yorumcuları "bilinçlendirmek", "uyandırmak" olduğunu ifade etmişlerdir. Ancak, bilinçlendirme/uyandırma eylemi, haberin gazete tarafından oluşturulan içeriği ve sunum biçimine yönelik değildir. Çünkü, haber metninin, çoğunlukla, Hall'un "muhalif okuma" adını verdiği (2005: 96-97) bir yaklaşımla, öngörülenden başka bir anlam çerçevesi içinde alımlandığı söylenemez. Uyandırılması hedeflenen kitlenin, çoğunluk görüşüne ters düşen, toplumsal olayları değerlendirirken, hâkim referanslara başvurmayan okurlar olduğu anlaşılmaktadır. Yorumcular sayfada adeta, muhafaza edilmesi gereken değerlerin bekçileri olarak yer almaktadırlar. Bu konumlanmada, uyandırma, bilinçlendirme kavramlarının çağrıştırdıkları, gizlenenin farkına vardırma, statükoyu bozma fiillerinin yeri yoktur. Yorumlar tek tek incelendiğinde, haber metnine ve haber içeriğinin işaret ettiği ideolojik duruşa, genellikle eleştirel yaklaşılmadığı, onun yerine, haberin yönlendiriciliği doğrultusunda, onun referansları kullanılarak, sözü geçen kişiye/kuruma/olaya/ülkeye/topluluğa vb. karşı eleştirel veya onaylayıcı bir tutum takınıldığı görülmektedir. Haberin doğruluğu, kaynaklarının güvenilirliği, sunuluş biçimi sorgulanmamaktadır. Daha doğrusu, sayfa editörlerince seçilen yorumlar bu niteliklere haiz olanlardır. Görüşülen yorumculardan birkaçının ifadelerine göre, haber içeriğini ve editoryal süreci eleştiren, haberin nesnelliği ve tarafsızlığını sorgulayan yorumlar yayına alınmamaktadır.

Yorumlarda kullanılan üsluplar

Seçilen beş haber için yapılan yorumlar ve görüşülen 49 yorumcunun kişisel sayfalarındaki tüm yorumlar incelendikten sonra, bunların ağırlıklı olarak, konuşma dilinin özelliklerini taşıdıkları söylenebilir. Karşılıklı atışmalar, destek mesajları, argo ve hakaretamiz ifadelerle de şekillenen bu dil, Türkiye coğrafyasının herhangi bir yerinde, bir kahvehanede, sokakta, bir içki masasında bi-

raraya gelmiş sıradan insanların sohbetlerinden farksızdır. Scott'un gayrı resmî konuşma dili için yaptığı saptama, bu yorumlar için de geçerli olabilir: sözdizimi, gramer ve anıştırmalarda, basılı yazılardan, resmî konuşmadan çok daha fazla serbestliğe sahiptirler (1995: 220). Benzer biçimde Fiske, konuşma diliyle yazılmış bir yazılı metnin, ne doğru sözdizimine ne de doğru dilbilgisine gereksinimi olduğunu söyler. "Konuşma diliyle yazılmış olduğunun göstergeleri, içindeki hatalar ile yazının disiplininden (bilinçli ya da bilgisiz) sapmalardır. Bunun sebebi de, konuşma dilinin kural yönelimli olmaktan çok, bağlam ve işlev yönelimli olmasıdır" der (1999: 140-141).

Sanal ortamın hızına ve yarattığı jargona uygun olarak, kısaltmalar ve işaretlerle, ayrıca imla hatalarıyla dolu, kendine özgü bir dildir bu dil. Oluşturulan dil ve söylem, erkeksi, çoğunlukla saldırgan ve dayatmacı, sloganvari, kimi zaman sarkastik, egosantrik, kalıp yargılar ve metaforlarla örülü bir söylemdir. Söylemin erkeksi niteliğine verilebilecek ilk örnek, yorumcuların birbirleriyle diyaloğa girerlerken sık sık "beyler" hitabını kullanmalarıdır. Ayrıca, TSK, PKK ile mücadele, Kuzey Irak sorunu gibi konularda yorum yapanlar, caydırıcı unsur olarak, erkekliği temsil eden silah ve fiziksel güce gönderme yapmaktadırlar. Referans kişiler istisnasız erkeklerdir (örneğin, Atatürk, Genelkurmay Başkanı Yaşar Büyükanıt, Cumhurbaşkanı A.Necdet Sezer, *Hürriyet* yazarı Emin Çölaşan). Bunun sebebi, yorumcuların ezici çoğunluğunun erkekler olması ve toplumsal cinsiyet bağlamında ele alınacak olursa, toplumun her alanında erkek egemen bir kültürün hüküm sürmesidir. Bu kültürün dile yansıması kaçınılmazdır. Nitekim, bazı kadın yorumcular da böyle bir üslup kullanmaktadır.

"Ben söylemiştim", "İki kere iki dört, bu olayın bundan başka izahı olamaz", "Bu dediğimi bir kenara yazın" türünden ifadeler, egosantrik ve olayların içyüzünü en iyi bilen, analiz edebilen, halk kitlesinin düşünsel olarak ilerisinde yer aldığına inanan yorumcuların sık kullandıkları ifadelerdir. Chilton ve Schaffner'a göre, "ben" kullanımı, bilgi ve enformasyon kaynağı olarak, otorite olunduğuna ve dinleyici/okuyucunun da tabii, bilgisiz olduğuna gönderme yapar (aktaran Sotillo ve Starace-Nastasi, 1999: 9). Yorumlarında birinci tekil şahıs olarak varolanlar, aynı zamanda komplo teorisi üretmeye en yatkın olanlar ve "uyanın artık", "ne cahil halksınız", "bilinçlenemediniz gitti" cümlelerini bol bol sarfedenlerdir. Bunlar arasında Türklüğüne sık sık vurgu yapıp, etnik kimliğine kendisi kadar düşkün olmayan vatandaşları "hainlikle", "bölücülükle", "satılmışlıkla" itham edenlere rastlandığı gibi, farklı ideolojik angajmanları olup (örneğin AKP seçmeni, sol liberal), çoğunluğu "koyunlukla", "cahillikle", "iradesizlikle" suçlayanlar da bulunmaktadır. Olayları daha radikal bir yaklaşımla değerlendirenler, muhtemelen, ya bu hizmeti kullanmamakta ya da yorumları editoryal süreci aşamamaktadır. *Hürriyet*'in yorum hizmetini tanıtırken kullandığı, "Yıllar sonra 'ben demiştim' diyebileceksiniz" ifadesi, "ben" vurgusuyla yorum yazanlar için cezbedici olmuş olmalıdır.

Sloganvari ifadeleri olan, hatta bizatihi slogan sayılabilecek yorumlar da sayıca az değildir. "Ne mutlu Türküm diyene!" sözü, büyük harflerle yazılıp, anlamı daha da vurgulanarak kullanılmaktadır. Örneğin G.L. Bey, Türk halkının bu sözü günde on kez tekrarlasa, yeniden güç ve güven kazanacağına inanmakta, sloganlara başvurmaktan öteye giderek, etnik kimliğini bir duaya dönüştürmektedir. "En büyük Türk Atatürk", "Atatürk'ün çocuklarıyız", "Atam rahat uyu, biz varız/ordumuz var/Türk gençliği var" ifadeleri ve bunların versiyonları, "Yaşasın Türk milleti" gibi sloganlar ve sloganvari sözlere sıkça rastlanılmaktadır. Yorumcular arasında, sadece bir ünlem veya bir-iki kelime kullanarak yorum yazanların sayısı da az değildir. Bu tür yorumlar, genelde, tecavüz, cinayet, trafik kazası gibi toplumsal veya magazinel içerikli haberlere yapılmaktadır. "Yuh!", "Lanet olsun", "Ohaaa!", "Çüşşş!", "Yazık olmuş" türünden yorumlar bunların yaygın örnekleridirler. Bu kısa yorumların yazarları, genellikle, mümkün olduğunca çok habere yorum yazan, vaktinin büyük bölümünü internet kullanımına harcayan ve olayları analitik olarak değerlendirmeyip, sadece tepkisini ifade etmek için yazan kişilerdir.

Yorumcular arasında, eleştirisini mizahi ögeler kullanarak yapanları iki gruba ayırabiliriz. İlki, çoğunluğa dahil olanlardır, ki bunların esprileri daha harc-ı alem, saldırganlık potansiyelini ve öfke duygusunu daha doğrudan ifadelerle dile getiren esprilerdir. İkincisi, Sanders'ın, onur kırıcı gülmenin, neşeli gülmeye oranla, daha büyük bir dramatik eylem potansiyeli taşıdığı, bu tür gülmenin, içten bir kibri aktardığı, gülen kişinin toplum basamaklarında başka herkesten çok daha yükseklerde durduğu inancıyla bağlantılı olduğu savını (2001: 89) doğrular biçimde, çoğunluğun görüşünü sarkastik bir yaklaşımla alaşağı etmeye çalışırlarken, kendi düşünsel yeteneklerine, analitik zekalarına vurgu yapanlardır.

Orhan Pamuk'un Nobel alması haberine yorum yapan ve "Benim adım Trabzonlu/Trabzonlu Fanatik" rumuzuyla yazan yorumcu, birinci gruba örnek verilebilir. Yorumcu, Orhan Pamuk'un *Benim Adım Kırmızı* romanına gönderme yaparak belirlediği rumuzu gibi, yorumunu da yine, *Benim Adım Kırmızı* ve *Kar* romanlarına referansla oluşturmuştur: "Benim adım Türk... soykırımın ka'sını bilmem ama KAR yağar başıma..." diye başladığı yorumu, Atatürk'ün Ermenileri "içimizden çekip alması"ndan duyduğu memnuniyeti dile getirerek ve "Ne Mutlu Türküm Diyene" diyerek bitirmiştir. Trabzonlu yorumcu, bu yorumuyla, hem çoğunluğun aksine, Pamuk'un en azından iki romanının adını bildiğini göstermiş, hem de Pamuk ve romanları vesilesiyle Ermeni ırkına duyduğu düşmanlığı ve etnik kimliğinden duyduğu gururu dile getirmiştir. Yorumcu, Pamuk'un romanlarının adlarını karşıt ideolojinin diliyle yeniden biçimlendirerek, Pamuk'u rahatsız etmeyi, onu kendi silahıyla vurmayı tasarladığı izlenimini vermektedir. Yine Pamuk haberine yapılan yorumlarda kullanılan, "Validenizi de alıp Fransa'ya gidin" ya da "Ananı da al Ermenistan'a git"

türünden ifadeler, başvurdukları söz oyunlarıyla, hem editoryal denetime takılmadan küfür ve hakaret edebilme fırsatını vermekte, hem de Başbakan Recep Tayip Erdoğan'ın sarfettiği söze gönderme yapıp, onu da eleştirmiş olmaktadırlar. İşin içine mizah unsuru girdiği için ağırlığı azalmış gibi görünse de, söz konusu ifadeler, kendinden olmadığına inandığı kişiyi, hâkim milletin bir ferdi olarak sahibi olduğunu düşündüğü coğrafyadan, üstelik ailesiyle birlikte kovma hakkına da sahip olduklarını düşünen yorumculara aittir. İçteki düşman, dıştaki işbirlikçisinin yanına gönderilmek istenmektedir. Böylece saflar belirlenecek, ülkesini "sevmeyen, terk etmek zorunda" kalacaktır. İkinci gruba örnek olarak, M.A. adıyla yazan yorumcu verilebilir. Bu yorumcu, çoğunluktan farklı olarak, olaylara daha eleştirel bakabilen ve bunu yorumlarına mizahi dille yansıtan bir kişidir. Bu sebeple, yorumlarının sıklıkla sansüre uğradığını, yayınlanabilenlerde ise kimi cümlelerinin çıkarıldığını belirtmiştir. M.A., istisnai bir yorumcu olarak, habere konu olan kişi, olay, kurum vb.'ne, sadece gazetenin sunduğu perspektiften bakmayı reddetmekte, gerektiğinde gazetenin haber yapma biçimini de eleştirmektedir. M.A.'nın, Atatürk'ün mumya heykelinin Venizelos'unkinin arkasına yerleştirilmesi haberine yaptığı yorum, hem gazetenin haber içeriğiyle, hem de diğer yorumcuların milliyetçi duyguların ağır bastığı yorumlarıyla alay eden bir metindir: "Hepsi Osmanlı'nın hatasıdır. 400 yıllık egemenliği altında bunların dinleri ve dillerini değiştirseydi, bu gün böyle vık vık cık cık yapabiliyorlar mıydı bakalım!". M.A., kendini tanıttığı sayfada, yine mizahi bir yaklaşımla, *Hürriyet* gazetesinin yorum sayfası üzerindeki denetimini eleştirmektedir: "*Hürriyet* Gazetesi, özgür basının yurdumdaki baş savunucusu, haberlerine yaptığım yorumların yarısını ya yayınlamıyor, ya da sansürleyip yayınlıyor. Kendilerine hiç yakışmıyor! Ben kimim?". Kendisine, bu kadar ağır bir sansür uygulayan gazetenin, sayfasına böyle bir metin koymasına nasıl izin verdiği sorulduğunda, sayfa editörlerinin metni ya görmediklerini, ya da ne demek istediğini anlayamadıklarını ifade etmiştir. Onur kırıcı gülmeye yol açan kişinin, kendisini toplumdan daha ilerde gördüğü savına dönecek olursak, Sanders'ın yine haklı çıktığını söyleyebiliriz. S.E. rumuzlu yorumcu da benzer özellikler taşıyan bir yorumcudur. Orhan Veli'nin, "Yazık Oldu Süleyman Efendi'ye" şiirinden ve taşra bürokratı tiplemesinden etkilenerek yarattığı S.E., haberlere yorum yaparken, bir devlet görevlisi olduğunu hep hatırında tutan, sürekli kendini denetleyen, bu sebeple de, suya sabuna dokunmayan saptamalar ve önerilerde bulunan bir kişidir. S.E. rumuzlu yorumcu, resmî söylemin dışına çıkamayan bürokratlara yönelik eleştirilerini bu yolla dile getirmektedir.

Kimi yorumcuların üslupları didaktik, bazen de dayatmacıdır. Örneğin, M.K. Hanım, "İnsanların bazı konulardaki keskin düşüncelerini değiştirmeyi seviyorum" derken, etnik ayrımcılığa dayalı kendi düşünce sistemine ters düşenleri kastetmektedir: "(...) nankörlüğe tepki gösteren bir kişiliğe sahibim. (...) bazı

duygular insanlara genetik olarak yerleşir, bu milletler için de öyledir. (...) doğuya yapılmış olanlar birçok bölgeye yapılmış olsaydı, o bölgenin insanları devlete dua ederlerdi. (...) gerek kürtler, gerek araplar, gerek ermeniler, gerek yunanlılar, gerekse diğer devletler için aynı şey söz konusu olmuştur. (...) son zamanlarda da maalesef milliyetçiliğimiz kötüleniyor". R.G. Bey, biraz daha ileri giderek, argoyla, tehditkâr bir söylemin birleştiği bir ifade kullanmaktadır yorumlarından birinde: "Vatandaş biraz akıllı olsun". "Turan Birliği" rumuzlu T.E. Bey, yorum yazma gerekçesini, Türklüğe iade-i itibar ve Türklüğü gücünün bilincine vardırmak olarak özetlenebilecek ifadelerle açıklamaktadır: "Diğerlerini kendi çapımda uyandırmak için yazıyorum". L. Bey gibi yorumcularsa, radikal milliyetçi, laik, Atatürkçü, geleneksel ahlâki değer yargılarına bağlı olmadığını düşündüğü bazı yorumcuları "adam edene kadar uğraşma" misyonunu üstlenmişlerdir. Kurtlar Vadisi'nin yayınlanıp yayınlanmamasına dair, gazetenin düzenlediği anketin sonuçlarını yorumlayan Ü.K., dizinin kaldırılmasını savunan yorumculara uyuma/uyanma metaforunu kullanarak, hakaret etme yolunu seçmektedir: "Kuş beyinliler uyanın, ama sizin gibiler uyanamaz. Çünkü gerçekleri görmek uykunuzu bozar, inşallah hiç uyanamazsınız".

Orhan Pamuk'un Nobel kazanması haberini yorumlayan M.T., Pamuk'un ödül alması ile Fransız Parlamentosu'ndan geçen soykırımın inkârı ile ilgili yasayı birbiriyle bağlantılandıramayan/bağlantılandırmayan yorumcuları, "ermeni soykırımını yasalaştıran milletvekillerinden farksız" görmektedir: "Ey Türk evlatları titreyin ve kendinize dönün". M.T.'nin yorumu da, "uyandırma" hizmeti görmeyi amaçlamaktadır. Üstelik bu bağlantıyı inkâr edenleri "Türk düşmanı Fansız milletvekilleri" ile aynı kefeye koyacağını ilan ederek, caydırıcı güç oluşturmaya çalışmaktadır. "Sapkınca" fikirlere kapılmış, "aklı çelinmiş" Türk insanını, yeniden Türk milliyetçiliğinin güvenli sularına çekmeye çalışmaktadır. Buna göre, takip edilecek tek bir doğru yol vardır, onu da M.T. ve benzerleri bilmektedirler. Bakış açısı itibariyle, azınlıkta kalmasına karşın, çoğunluktaki yorumcuların konuya yaklaşımlarını eleştiren ve onları cahillikle itham eden K.Y.: "Nobel ödülü verirken yanında birde kullanma kılavuzu verilmeli. Zira bizimkiler Kral TV ödülünden başka ödül bilmezler" demektedir. K.Y., yorum sayfasındaki, konuya ilişkin genel eğilimden farklı bir yaklaşıma sahip olması ve sanatın bir dalının ödüllendirilmesini memnuniyetle karşılaması hasebiyle, azınlığa düşmekte ama bunu "cahil kitleden" farklı olduğunu vurgulamak adına kullanmaktadır.

Çoğunluk baskısı ve "Avrupalı Türk olmak"

Yorumcuların, ortak değer yargılarının dışına çıkanlara yönelik eleştirilerinin saldırganlığa dönüştüğü ürkütücü örneklerden biri C.A.'nın yorumudur. C.A. Orhan Pamuk'u destekleyen Balanuyan soyadlı bir yorumcuya: "Balanuyan be-

yefendisi, soyadından da anlaşılacağı üzere kısaca ben ermeniyim desene..." demektedir. İsimlerden, yüz hatlarından iz sürerek soy kütüğü çıkarmak, elde edilen verilere göre de, söz konusu kişiyi, "Türklüğü tehdit ettiği ve vatanı bölmeye çalıştığı" düşünüldüğü için düşman ilan edilen bir millete dahil etmek, son yıllarda komplo teorilerinin vazgeçilmez besin kaynağı. Özellikle Yalçın Küçük ve Soner Yalçın imzalı metinlerde karşımıza çıkan bu türden paranoid ayrımcılık, yarattıkları huzursuzluğun yanında, etnik özcülükle maluldür. "Bunu ancak bir Ermeni yapabilir" veya "Kürt isen bölücü olmaman mümkün değildir" türü yargılarla beslenen bu yaklaşım, toplumsal barışı tehdit eden tehlikelerin başında gelmektedir.

Etnik ayrımcılık ve azınlıklara yönelik hasmane tutum, içte ve dışta yaratılan düşmanlarla mücadele ederken uygulanan sembolik şiddetin malzemesi olmuştur. İçerden ve dışardan ülkeyi bölmeye, "ülkenin asıl sahibi olan" Türk nüfusu sindirmeye çalıştıkları düşünülen bu kesimin, aynı amacı taşıyan Batılı devletlerle işbirliği yaptığı ve aslında onların da Batı'nın "kuklası/piyonu" olduklarına, asıl tehlikenin Batı'dan geleceğine inanılmaktadır. Diğer yorumculara yapılan eleştirinin, azınlıklara yönelik önyargılardan beslenen husumete dönüştüğü bir örnek, S.Ö. Bey'in Avi Cohen adlı yorumcuya hitaben yazdığı yorumdur: "Biz Yahudileri çok iyi biliyoruz Avi Cohen efendi. Politikacılarınız da sizden farklı değil zaten". S. Ö. Bey, gayrimüslim yorumcuya "efendi" diye hitap ederek, öfkeli, alaycı ve dışlayıcı bir tavır takınırken, herhangi bir uzlaşma ihtimalini ortadan kaldıran, katı bir yaklaşım sergilemektedir. "Ağzının payını verdim" hissinin neredeyse elle tutulur hale geldiği bu yorum, S.Ö. Bey'in muhafazakâr-milliyetçi ve hatta saldırgan tutumunun yanı sıra, iç ve dış siyasetin sırlarına vakıf olduğuna inancının, "görmüş-geçirmiş"lik iddiasının da izlerini taşır.

Yorumlarda Batı ile kurulan aşk-nefret ilişkisi, bir yandan Türkiye'nin de Batılı bir ülke olduğunu, hatta kimi örneklerde, köklü geçmişinin mirasıyla, Batı'dan daha medeni, bu anlamda "Batı'dan önce ve ondan daha Batılı" olduğunu kanıtlama, diğer yandan da, Batı'nın desteği ve onayına ihtiyaç duymadan ayakları üzerinde durabilecek, onun yoz karakterine tepkili, "sıfırdan koskoca bir devlet inşa etmiş güçlü bir ulus" olunduğunu gösterme çabasının ürünüdür. Her iki durumda da referans noktası Batı'dır. Kimi zaman komplekse, kimi zaman da meydan okumaya dönüşen, resmen Batılı olamama (Avrupa Birliği'ne kabul edilmeme) halinin kaynağı, Batılı olmaya azmedildiği İmparatorluk dönemine kadar gider. Zafer Yörük, Kemalist Batılılaşmanın itici gücünün, Osmanlı'nın dağılma sürecinde aydınların ve halkın birlikte yaşadığı kolektif aşağılanma duygusuyla başa çıkma, bir yaralanma ve eziklik olarak yaşanmış kurucu travmayı aşma iradesi olduğunu belirtir (2003: 314). Benzer biçimde Chatterjee, Batı'yı taklit edenin, taklit ettiği modele karşı, aynı zamanda, düşmanca bir tavır takındığını söyler. Yabancı kültürler tarafından konan standartların değerini kabul ettiği için taklitçidir. Ama reddetme de söz konusudur;

hem de iki farklı reddiye: birincisi, taklit edilen yabancı müdahaleci ve egemenin reddi ve ikincisi, ilerlemeye engel görülen, ancak kimlik kazandırıcı olduğu için kutsal olan, atalardan kalma tarzların reddi (1996: 15).

Batı karşısında Türkiye'nin imajı sorunu, Hrant Dink cinayeti ve Malatya'da misyonerlerin katledilmesi ile ilgili haberlere yapılan yorumlarda daha yoğun olmak üzere, Kurtlar Vadisi dizisinin yeni bölümlerinin yayınlanmaması ve Orhan Pamuk'un Nobel Edebiyat Ödülü alması haberlerine yapılan yorumlarda da, sözü edilen iki farklı yaklaşımla ele alınmıştır. Birincisi, Dink cinayeti ve Malatya'daki cinayetler sebebiyle, Türkiye'nin Batı'nın gözünde "yobaz, barbar, hoşgörüsüz" bir topluma sahip, "tekinsiz" bir ülkeye dönüşmesi ihtimalinden duyulan kaygıdır. İkincisi, Orhan Pamuk'un ödül alması haberine yapılan yorumlar ağırlıklı olmak üzere, yine "batının organize ettiği bir komploya" kurban gidildiği yönündeki iddialardır.

Birinci yaklaşım için örnek verecek olursak, Dink cinayetine yorum yapanlardan D.E., "Yine haksız duruma düştük"; M.P., "AB artık iyice hayal oldu"; R.C., "Biz bugün Avrupa ve diğer sözde gelişmiş milletlere yüzlerce yıl örnek olduk, onlardan farklılığımızı böyle bir inanılmaz cinayetle azaltmamamız gerekir"; T.G., "Siz kimsiniz be, Rusyadan ne farkınız var. Konuşanın öldürüldüğü, yokedildiği bir ülke. Daha çok Avrupanın kapısında beklersiniz. Aranızda 200 yıl fark var" demektedirler. C.S. ise aynı görüşte olmakla beraber, "zararın neresinden dönsek kârdır" zihniyetiyle, "Türkiye hızlı hareket etmeli. Hrant Dinkin adı katledildiği caddeye verilmeli. Heykeli dikilmeli. Hrant Dinke Devlet Üstün Hizmet Madalyası verilmeli" önerisinde bulunmaktadır. Bu ölüm karşısında Batı'ya karşı mahcubiyetin telafisi budur C.S.'a göre. Bu yaklaşımda, Dink'i, Türkiye'den çok Batı'ya ait görmenin, dolayısıyla, emanete hıyanet etmiş olma duygusunun izi vardır. İkinci yaklaşımın iki ayrı veçhesi vardır. Biri, inkâr etme, diğeri de Batı'nın bir komplosu olarak görme tavrıdır. Yine Dink cinayetine ilişkin yorumlardan örnek verecek olursak, S.B., "olayı hemen üstlenmemiz için bir sebep yok" diye başladığı yorumuna, Dink, "soykırım fiilini yumuşatmaya çalıştığı için radikal milliyetçi ermenilerce öldürülmüş olabilir" diye devam etmektedir. "Ortadoğu" rumuzlu R.S., "İşte Türkler kendi vatandaşlarını bile öldürüyorlar demek için bir provokasyon. Kesinlikle kendi ajanları yapmıştır. Suçu da derin devlet vs diye askere mite falan atacaklardır" iddiasında bulunmaktadır. O.K. "Bu cinayeti işleyen Türk olamaz" diyerek, Türklüğü korumaya almaktadır. Malatya'daki katliamla ilgili yorum yapan S.Ş. ise, benzer bir yaklaşımla, katliamı bir Türk'e atfetmekten imtina etmektedir. Ancak S.Ş., bir Türk'ün adam öldürmeyeceğini değil, savunmasız insanları vahşice öldürmeyeceğini iddia etmektedir. Bu yüzden, ona göre, katliamı yapanlar "gerçek Türk" değillerdir. "Adları Türk adı olsa bile...". Çünkü, "biz gerçek Türkler gerektiği zaman çıkarız er meydanına çatır çatır savaşırız". Orhan Pamuk'un Nobel ödülü alması ile Fransız Parlamentosu'nda Ermeni soykırımı ile ilgili yasa teklifinin kabul

edilmesinin eşzamanlı olması, birçok yorumcu tarafından, Batı'nın bir komplosu olarak değerlendirilmektedir. Bu komplonun amacı, onlara göre, soykırım yapmış olan bir ırk olarak "Türklüğü aşağılamak" ve öte yandan da Avrupa Birliği'ne girişini zorlaştırmaktır. Editörlerce seçilerek, Pamuk'la ilgili haberin devamına eklenmiş bu minvaldeki yorumlardan birinde H.D., Orhan Pamuk'un Türk olmadığı iddiasını ortaya attıktan sonra, Atatürk ve Kurtuluş Savaşı referanslarına başvurarak, Türklerin, etnik kimliklerine içkin olan güç ile "daha önce bir kere nasıl kurtulduysalar", "zamanı geldiğinde [bu komplodan, F.Ş.C.] ikinci defa kurtulma başarısını gösterebileceklerini" iddia etmektedir.

T.A., tarafından yapılan ve yine editör(ler)ce seçilen diğer bir yorumda, "Türklüğe hakaret eden ve zarar verenlerin batı tarafından ödüllendirildiği" hatırlatılarak, yakında Hrant Dink'e de Nobel Barış Ödülü verileceği kehanetinde bulunulmaktadır. Dink'in anılan komploya dahil edilmesi, irkiltici biçimde, onun da hedef gösterilmesi anlamına gelmektedir. Nitekim, bu yorumların yayınlanmasından kısa süre sonra Dink öldürülmüş ama bu cinayet bile birçok yorumcunun gözünde Dink'i masum kılamamış, yaşarken de, ölümüyle de ülkenin imajını zedeleyen ve aleyhine çalışan bir yabancı unsur olarak anılmıştır.

Mağduriyet söylemi ve antientelektüalizm

Komplo teorileri ve milliyetçi ideolojiden beslenen mağduriyet hissi, yorumcuları öyle derin bir öfke ve gadre uğramışlık duygusuna sürüklemiştir ki, Hrant Dink cinayeti ve Malatya katliamı haberlerine yapılan yorumların kayda değer bölümünde, ölenlere üzülmekten çok, bu ölümlerin ülkeye ve Türklüğe vereceği zararlar düşünülerek esef edilmiştir. Bora ve Erdoğan, muhafazakâr popülizm olgusunu ele aldıkları çalışmada, Žižek'in yabancı algısı konusundaki saptamasına gönderme yaparlar. Buna göre, yabancı, benliğe dahil olduğu ölçüde dışsallaştırılamaz ve muhafazakâr püriten öznenin arzuladığı saflığı ve saydamlığı tehdit eder. Onun tözümüzü, ruhumuzu, iktidarımızı çalmasına duyulan nefret kendimizdeki fazlalığa duyulan nefrettir aslında (2003: 633).

Her iki cinayet haberine yapılan, "Bir bu eksikti", "Yine haksız duruma düşürüldük" türünden ifadelerle başlayan yorumlar, bu hissiyata örnek verilebilir. Dink cinayetine yorum yapan "Buvatankimin2007" rumuzlu A.U., daha da ileri giderek: "Müslüman mahallesinde salyangoz satıyordu: son zamanlarda Türkiye'de yaşıyan azınlıklar kimden güç alıyorlarsa bu memleketin bekasını bozmak için var güçlerinle çalıştıkları belli" demektedir. A.U.'nun kendine uygun gördüğü rumuz dikkate değerdir. A.U. ve benzerlerinin bakış açılarıyla, dışsallaştırılamayan, üstelik uluslararası komploların içinde yer aldıkları düşünülen yabancıların, hiç olmazsa bedenen ortadan kayboldukları durumlarda bile, ülkenin "asıl sahipleri"ni zor durumda bırakıyor olmaları, dizginlenemeyen kinin hedefi haline gelmelerine neden olmaktadır.

Özellikle Orhan Pamuk ve Kurtlar Vadisi haberlerine yapılan yorumlarda, genellikle "aydın, entel, entelektüel, entel/dantel" adlandırmalarıyla işaretlenen kişilerin, demokrasi, çokseslilik, sanatsal değer gibi olguları yüceltirlerken, milli kimliği, coğrafi bütünlüğü, bağımsızlığı ve Atatürk ilkelerini tehlikeye attıklarına inanılmaktadır. Söz konusu kişilerin, ki bunlar diğer yorumcular arasından seçilmektedir, genellikle farkına varmadan, bölücülük ve vatan hainliği yaptıkları, düşmanların emellerine alet oldukları düşünülmektedir. Orhan Pamuk'un ödül almasını sevinçle karşılayan ve eserlerinden beğeniyle söz edenler, antientelektüalist bir öfkenin ve sarkastizmin hedefi olmuşlardır. Bu şiddetli tepkinin kaynağında, özellikle edebiyat metinleri ve soyutlamalar kullanarak oluşturulmuş bir üst dili olan metinler okumak için gerekli donanıma sahip olmama ve bu tür metinlerden kaçınmanın yarattığı aşağılık kompleksi vardır. Bu örnekte, bu kompleksi altetmek veya gizlemek için başvurulan yöntem, entelektüel birikimi ve eylemi, "kutsal" ve dokunulmazlığı olduğu varsayılan olgular karşısında değersizleştirmektir. Entelektüel faaliyetin sol ideoloji ile özdeşleştirilmesi de, entelektüeli, milliyetçilik karşıtı olarak konumlandırarak, ötekileştirmeyi kolaylaştırmaktadır. Hatta, "milli değerler/davalar" karşısında eleştirel tavır takınan entelektüelin bunu maddi kazanç elde etmek amacıyla yaptığı ve Türkiye'yi bölmek isteyen iç ve dış güçlerin hizmetine girdiği düşünülmektedir. Orhan Pamuk'un Nobel ödülü kazanması haberine yapılan yorumlarda, aldığı para ödülünün iştah kabartan yüksek meblağına sık sık gönderme yapılması, bu düşüncenin yansımasıdır.

Yorumculardan C.Ç., Orhan Pamuk'u kutlayıp, onu eleştirenleri cahillikle suçlayan bir yorumcuyu aynı silahla vurmaya yönelerek: "Sen kimsinki türk halkını cahillikle suçluyorsun? Sende olayları görecek ve çözecek zeka yok" demektedir. S.G., "Onun hangi eserini elime aldıysam 15. sayfasından ötesini okumayı başaramadım" derken; N.E., Orhan Pamuk'a hitap ederek, "yazdıkları ve yaptıklarından bir şey anlamadıkları için, artık Kuzey Irak'ta Kürtlerle yaşamasını yahut Fransaya taşınmasını" önermektedir. A.B., Kurtlar Vadisi dizisinin yayından kaldırılması kararına sebep olanların çoğunluktan, halktan uzak kişiler olduklarına hükmetmektedir: "Halkın değilde 3-5 entel dantelin isteğini yerine getirmek ne derece faydalı?" E.K. de, "üç beş tane kendini aydın sanan entelin ahkam kesip kamuoyunu yönlendirdiğini" iddia etmektedir.

Görüşülen yorumculardan B.S. Bey, verdiği yanıtlardan birinde, Dink cinayeti ve benzeri olaylarda MİT'in rolü bulunduğunu iddia edenlere öfkesini dile getirdikten sonra, "Bunu yapanlar medya ağzıyla ikinci cumhuriyetçiler kendini aydın sananlar liboşlar ve AB fonlarından beslenen inkarcılar hocanız Atilla yaylalar orhan pamuklar altan kardeşler ertuğrul özkök gibi yanar dönerler" demektedir.

Aydın veya entelektüel olarak adlandırılan topluluk karşısında çoğunluğu güçlü kılan etmen, "biz" duygusunun verdiği özgüven ve cesarettir. Onlar "bir

avuç"turlar. Kafa emeğine dayalı bir yaşam sürdükleri için fiziksel ve caydırıcı güç açısından eksik kalmışlardır. "Zayıf kaslar" vatan için savaşmaya müsait değildir. Ayrıca çoğunun zihinsel yeteneklerini ülkenin yararına kullanmadıkları, siyaseten doğru olmak (politically correct) adına veya bir çıkar beklentisiyle bölücüleri, vatan hainlerini, dış mihrakları, gericileri destekledikleri düşünülmektedir. Olaylara eleştirel bakan kesime, azınlıkta kaldıklarını hatırlatmak için, yorumlarda "çoğunluğun" gövde gösterisi yapılmaktadır. Chilton ve Schaffner'a göre, "biz, bize, bizim, bizimki" kullanımları, söyleneni meşrulaştırmak ve konuşanı/söyleyeni/yazanı destekleyen bir grup olduğunu ifade etmek için kullanılmaktadır. Üstelik bu, tek kişinin söylemesinden daha güvenlidir (aktaran Sotillo ve Starace-Nastasi, 1999: 9). Örneğin, Pamuk'un ödül alması haberine yorum yazan Y.Ü., diğer yorumculara seslenerek: "Arkadaşlar biz kurtuluş savaşını kazandık. Sağduyulu olalım. Merak etmeyin biz güçlü bir ulusuz bu savaşıda kazanırız. Bu Nobel ve ermeni olayı bizi psikolojik ve sosyolojik olarak test etmeye yönelik.(...) Ermenileri Erzurum tabyalarında kazma ve kürekle dize getirdik. Fransızları akdenize gömdük. Bunun acısını hala unutamadılar" demektedir. V.B., *Hürriyet*'in de haberine başlık yaptığı bir yorumcudan alıntı yaparak: "Sevinmemiz gerekir ama sevinemiyoruz" demektedir.

Kurtarıcı arayışı

Türkiye'yi ve Türklüğü tehdit eden unsurlar karşısında, mevcut hükümetten umduğunu bulamayan ya da İslâmi ideolojiden beslenen bir hükümetin varlığına baştan karşı olanlar, daha güçlü bir kurtarıcı arayışındadırlar. Bu arayışın ulaştığı nokta Türk Silahlı Kuvvetleri'dir. Genelkurmay Başkanı Yaşar Büyükanıt'ın ABD'ye yaptığı gezi ve Washington'daki konuşmasını değerlendiren yorumların neredeyse tümü, Türkiye'de silahlı kuvvetlere atfedilen prestij ve rolün, ondan beklentilerin tezahürüdür. Türklerin askerlik sanatındaki imparatorluk sınırlarını aşmış başarılarıyla şekillenen asker-millet anlayışının ürünü olan yorumlar, AKP hükümetinden ve onun icraatlarından rahatsız olan halk kesiminin, özellikle de laiklik ilkesinin ihlal edildiğini ve PKK ile mücadelede yetersiz kalındığını düşünenlerin, coşkulu metinleridir. Yorumlardan anlaşıldığı üzere, Büyükanıt, gelmiş geçmiş genelkurmay başkanları arasında, en karizmatik, güvenilir ve otoriter bulunanlardan birisidir. Bu algılayış biçiminde, onun iç siyasetin krize girdiği ve uluslararası ilişkilerde, Türkiye'nin kilit önem arzettiği gelişmelerin yaşandığı bir dönemde bu görevi üstlenmiş olması önemli rol oynamaktadır. Ayrıca, sert bir üslupla yaptığı açıklamaları, "ülkenin sahipsiz olmadığını" vurgulayan demeçleri ile iç ve dış politikadaki sorunların, demokrasi çerçevesinde çözülmesinin artık mümkün olmadığına inananları kendine bağlamıştır. Yorumlardan anlaşıldığı üzere, orgeneralin fiziksel özellik-

leri, "boylu poslu, eli yüzü düzgün" bir erkek olması, hatta görkemli soyadı bile, güvenilir bir kişilik olarak algılanmasında etkili olmuştur.

Hürriyet ile TSK'yı temsil eden Genelkurmay Başkanı'nın ilgili haberde sergilenen uyumlu ilişkisi, yorumcular tarafından, ülke sorunları hakkındaki düşünceler ve çözüm önerilerinde de uzlaşıldığı şeklinde okunmuş ve yorumlara bu şekilde yansıtılmıştır. Örneğin T.P.A., siyasetçilere karşı güçlü olabilmek için Büyükanıt'tan yardım istemektedir. K.L., "Atam rahat uyu! Böyle güçlü paşalar varken" demektedir. O.M., kendini, "Paşam" diye hitap ettiği Büyükanıt'a, kayıtsız şartsız teslim etmiştir: "Siz ne zaman isterseniz ölüm geldi hoş geldi paşam". "Türk çılgıntürk" rumuzlu S.T. ise kelime oyunu yaparak, Büyükanıt'ın Washington konuşmasını, "ülkeyi bölmeye uğraşanlara Büyükyanıt" olarak nitelendirmektedir.[2]

Büyükanıt'ı ve onun şahsında TSK'yı yücelten ve ülkenin bekasını ona bağlayan yorumcuların sayısal üstünlükleri ve kullandıkları üslup, Cizre'nin ifadesiyle, TSK'nın, Türkiye'de rejimin kurucu/resmî ideolojisinin, yani Kemalizmin asli taşıyıcısı olarak kabul edilegelmiş olmasına (2001: 156) bağlıdır. Kemalizm ve kurtarıcı Atatürk miti, her kriz döneminde, herşeye gücü yeten bir kadir-i mutlak olarak kamusal alana hâkim olmaktadır. Düşünsel düzeyde ergenlik çağına erişememiş bir çoğunluğun, herhangi bir kriz durumunda otorite arayışına girmesi şaşırtıcı değildir. Bu otorite de, toplumun çoğunluğu tarafından üzerinde uzlaşılmış, koruyucu ve kimliklendirici bir şemsiye olarak, her dönem, her koşul için geçerli sayılan ilkeleri ve düşünce sistemiyle Atatürk'tür. Ünder, Atatürk imgesinin siyasal yaşamdaki rolünü ele aldığı çalışmasında, mitleştirilmiş, hatta dinsel biçimler almış Atatürk imgesinin, 1908'lilerin milli kahraman arayışlarının ürünü olduğunu söyler. Kahraman bu şekilde kutsallaştırılınca, onun edimleri ve sözleri de kutsallaşacak, Batılı kurumların Atatürk tarafından arzulanmış olması, onlara yönelik direnci de kıracaktır. Cumhuriyet rejimine, onun esaslarına ve yöneticilerine uyma gerekçesi, Ünder'e göre, geçmişte olduğu gibi günümüzde de aynıdır: "Çünkü Atatürk öyle yaptı/dedi/istedi" (2001: 140-151).

Yorumcuların çoğu, Atatürk'ünkini aşabilecek bir düşünce sistemini ezel/ebed imkân dışı görmektedirler. Öyle ki, kendileri gibi düşünmeyen ve farklı açılımlar önerenler, onları öfkelendirmek bir yana, derin bir şaşkınlığa sürüklemektedir. Örneğin, Orhan Pamuk'un "Ermeni katliamı vardır" dediği için Nobel aldığını düşünen bir yorumcu, C.Y., "En büyük Türk Atatürk" dedikten sonra, kendisi gibi düşünmeyenlere: "Ya, siz bunu saflığınızdan mı yapıyorsunuz, yoksa gerçekten Türklükle alıp veremediğiniz mi var? Siz Atatürkden daha mı aydınsınız ki Atatürk'ün kabul etmediği şeyi kabul etmek için can atıyorsunuz?" diye sormaktadır. Sloganvari ifadelerle oluşturulan bu tür yo-

2 Büyükanıt'ı öven ve ülkeyi başıboş bırakmaması için ricacı olanlar arasında "Fenasikerim" rumuzuyla yorum yazdığı için, güven ve ciddiyet telkin etmeyen bir yorumcu bile bulunmaktadır.

rumlarda, Genelkurmay Başkanı Büyükanıt, halihazırda, Atatürk'ü ve Kemalizmi temsil eden birkaç kişiden biri olarak görülmektedir. Cumhurbaşkanı Sezer de bunlardan biridir. Ancak, Büyükanıt, silahlı kuvvetlerin başı olması yüzünden caydırıcı güç olarak da işlev görmektedir.

Yorumcular, sonuçları üzerinde fazla kafa yormadan, kendilerince haklı gerekçeler yaratarak, TSK'yı göreve davet etmektedir. Asıl tedirgin edici olan, ordunun yönetime el koyması gerektiğini ima eden söylemlere başvuranların sadece, alelacele yazılmış yorumların, entelektüel düzeyi oldukça düşük yorumcuları olmamasıdır. Akademik camiadan Cumhurbaşkanı Sezer'e kadar uzanan bir kesim, mevcut hükümeti ordunun müdahalesini ima ederek tehdit etmektedir. TSK'dan beklentilerin açıktan dile getirilmesi ve onun da siyasal özerkliğinin artması sebebiyle, daha bir güçlü hale gelmesini Cizre, 1997 sonrası ordu-toplum ilişkisinin farklılaşmasına bağlar. Buna göre, TSK artık kontrol-merkezli bir strateji uygulamamakta, hegemonyaya rıza gösteren vatandaş üretme projesini sivil toplum kuruluşlarıyla birlikte yürütmektedir. Ordunun kendine atfettiği "siyaset üstülük", toplum-iktidar ilişkilerini değiştirmeden, tüm çıkarları biraraya getiren "daha yüksek bir sentez" yaratma çabasının ürünüdür (2001: 172-173).

Komplo teorileri

Necmi Erdoğan, kayda değer bir halk kesiminin, Cumhuriyet'in ve onun ideolojisinin bir "ihanet çemberi ile kuşatılmış" olduğuna inandığını söyler. Hainler, şeriat özlemi çeken siyasal İslâmcılar, yıkıcı ve bölücülerdir; bunun yanında emperyalizmin ideolojisi olan globalleşme, özelleştirme ve serbest piyasa ekonomisinin uygulayıcı ve savunucularıdırlar (2001: 587). Bu tehlikeler karşısında mağdur olan halk kitlesi, Cumhuriyetçiler, laikler ve milliyetçilerdir. Erdoğan'ın Serres'ten alıntıladığı kudretli olan ve olmayan ayrımı (*a.g.e.*: 587), mağduriyet söylemini besler. Mağdur olduğunu düşünen, kendisini kudretsiz, hasımlarını da kudretli olarak konumlandırır. İnandığı otoritelerden yardım ve koruma beklerken, saklı gücünü, savunduğu ve bağlı olduğu değerler adına kullanmak üzere, yine bu otoritelerin yönlendirmesiyle harekete de geçebileceğinin işaretini verir.

Mağduriyet söyleminin yanına saldırgan bir kendini savunma arzusunu koymak, "bıçağın kemiğe dayandığı" noktaları da işaret etmektedir. İçte cumhurbaşkanlığı seçiminin yarattığı kriz, AKP hükümetinin politikaları, bölücü terör; dışta ise Kuzey Irak sorunu, AB üyeliği süreci, Ermeniler lehine uygulandığına inanılan uluslararası politikalar işte bu noktalardır. Yorumcuların çoğu, "Türk'ün gücü" konusunda teminat verirlerken, ortaya sürdükleri çoğunlukla kendi bedenleri değildir. "Mehmetçik Kuzey Irak'a girsin artık" veya "Bölücüleri temizleyecek güce sahibiz, neden yapılmıyor?" derken, orduyu, söylemsel düzeyde coğrafyanın çeşitli noktalarına göndermektedirler.

Mağduriyet söyleminin hayat bulduğu kaynaklardan biri de komplo teorileridir. Buna göre, Cumhuriyet, toprak bütünlüğü, laiklik ilkesi, ulus-devletin bağımsızlığı iç ve dış unsurların işbirliğiyle hazırlanan komploların tehdidi altındadır. Bu çalışmada ele alınan beş haber de, çoğunlukla, komplo teorileri üretilerek yorumlanmışlardır. Haberlere konu olan olayların her biri için geliştirilen komplo teorisi, bir diğeri için geliştirilene benzemektedir. Komplo teorileri, Bora'nın ifadesiyle, global stratejilerin ve "hesapların" devasa erki karşısında, herhangi bir somut politik meseleye hasredilmiş gayretleri zavallıca gösteren zihinsel üretimlerdir. Bunlar, özneleri, büyük aktörler karşısında aciz gören bir algıyı besler, rasyonel zihni, özgür iradeyi ve özerk eylemi itibarsızlaştırırlar (2005: 48). Olayları komplo teorilerinin paralize edici dayatmalarıyla yorumlayanlar, komplocu güçler karşısında mağdur ve edimsiz ama hiç olmazsa, uyanık ve bilinçli olduklarına inanmaktadırlar. Bu noktada yine, "uyuma/uyandırma", "bilinçsizlik/bilinçlendirme" ikilikleri gündeme gelir. Yorum sayfasında halkı uyandırma ve bilinçlendirme misyonuyla yer aldıklarını ifade eden yorumcular, çoğunlukla olaylara analitik ve eleştirel yaklaşanlar değil, komplo teorileri üretip, bunu diğer yorumcular ve okurlarla paylaşanlardır. Örneğin, Orhan Pamuk'un Nobel ödülü kazanması haberini yorumlayan B.M., soykırım yasasının Avrupa Parlamentosu'ndan geçtiğini sanarak, bu kararla Pamuk'un ödülünün eşzamanlı olmasını, "Türkiye'nin karşısındaki organizasyonun büyüklüğüne" bağlamaktadır. Bununla kalmayıp, bu komployu kavrayamayanın "gaflet, delalet içinde değilse, Orhan Pamuk isimli şahıs gibi hiyanet içinde olduğunu" iddia etmektedir. L.B., "Uyan milletim, uyan! Sevr adım adım hortluyor" diye uyarmaktadır.

Kurtlar Vadisi dizisinin yayından kaldırılmasına karşı olanlardan M.E., dizinin ABD maharetiyle engellendiğini iddia ederken, A.Ö., 301'i kaldırtmak isteyenlerle bu diziyi kaldırtmak isteyenlerin aynı kesim olmasından şüphelenmektedir. O, "Hepimiz Ermeniyiz" diye bağıranların "şimdi de bunu kaldırttıklarına" inanmaktadır. "Ermenileri nasıl katlettik? diye bir program yayınlatın, Avrupa bize aferin der" diye de eklemektedir. Hrant Dink cinayetiyle ilgili yazan B.Ö., "Bu işler böyledir. Bunlara bu yazıları yazdıranlar bu iftiraları attıranlar gerekli zemin oluşunca yok ederler ihaleyi yıpratmak istedikleri ülkeye atarlar" demektedir. M.M., yıllar boyu kanıksanmış bir ifadeyi kullanarak, "Ülkeyi 12 Eylül öncesine döndürmek isteyenlerin planıdır" teşhisini koymaktadır. A.T. ise "30 küsür senedir kurduğu uygar çağdaş zengin Türkiye rüyasına birilerinin ellerini soktuklarını" düşünerek hayıflanmaktadır.

Moskovici, komplocu zihniyetin ürettiği komplo teorilerinin, genelde, toplumda kargaşayı kışkırtmak, toplumsal değerlerin anlamını bozmak, krizi şiddetlendirmek ve yenilgiyi teşvik etmek gibi hedefleri olan ittifaklara işaret ettiklerini söyler. Bu ittifaklar, bir tarikat, parti veya bir etnik topluluk üyelerinin (Yahudiler, masonlar, komünistler, azınlıklar gibi) derin ve gizli bağlarla bağlan-

maları anlamına gelir. Bu ittifakların mensupları, davalarında ilerlemekten başka bir amaç gütmezler. Dolayısıyla, üyesi bulundukları toplumla alay eder, aşağılar ve iftira ederek yaralamaya çalışırlar. Komplo teorisyenleri, mantıksal karşıtlık ya da olgusal kanıt tanımazlar (1996: 47-49). Herkesi, her olayla bağlantılı görebilir, bir kumpasın içinde yer aldığını düşündükleri kişi, kurum, ülke, cemaat vb.'ni "temize çıkaracak" hiçbir kanıta itibar etmezler. Moskovici, farklı olana atfedilen iktidarın, komplo teorisyeninin düşmanlık hissiyle büyülenme ve gözünün başka hiçbir şey görmemesinin ürünü olduğunu söyler (1996: 55).

Seçilen beş habere yorum yazanların kayda değer bir bölümünün olayları yorumlarken komplo teorilerine başvurmaları, onların hurriyet.com.tr'nin yorum sayfasını, bir çeşit fikir cimnastiği, beyin fırtınası yapar gibi, komplo teorileri üretmek amacıyla kullandıklarını düşündürmektedir. Görüşülen yorumcuların çoğu da, yorumlarının önemli bölümünün komplo teorileriyle şekillendiği saptamasını doğru bulmuşlardır. Bunlar, Türkiye'de son dönemde yaşanan gelişmelerin komplo teorisi denip geçilen akıl yürütmeleri haklı çıkardığını savunmuşlardır. Her olay için komplo teorisi üreten yorumcuların belirledikleri failler (Moskovici'nin ifadesiyle ittifak mensupları), neredeyse aynıdır. Gizli haber alma örgütleri aracılığıyla Batılı devletler, Türkiye'de yaşayan azınlıklar ve onların dünyaya yayılmış ırkdaşları, masonlar, Yahudiler/Sabetayistler, PKK ve onun Türkiye ve dünyadaki kurumsal/bireysel destekçileri vb. Yelpaze bu kadar geniş olunca, "şer ittifakı"na dahil edilmek için bir ismin çağrıştırdıkları bile yeterli hale gelmektedir.

Bir komplo teorisine dahil edilen kişinin, öncelikle milliyeti sorgulanmaktadır. Çünkü vatana ihanet ettiği düşünülen kişi/kişiler "öz Türk" olamazlar. Bu, neredeyse bilimsel bir veri gibi kabul edilmektedir. Buna örnek olarak, Orhan Pamuk'un ödül almasıyla ilgili haberdeki "İlk kez bir Türk'e Nobel ödülü verildi" cümlesine yorum yapan bazı yorumcuların söyledikleri verilebilir. Bu yorumculardan biri, cümlenin hatalı olduğunu, Nobel alanın bir Türk olmadığını belirtmiştir. Ona göre, Orhan Pamuk Ermeni olsa gerektir. Çünkü, ülkesinin değil Ermenilerin çıkarına hizmet etmiş, Batı karşısında ülkesini küçük düşürmüştür, "bir Türk doğası gereği bunu yapamaz". Benzer biçimde, Hırant Dink'i ve Malatya'daki misyonerleri öldürenler de Türk olamazlar. Çünkü bu cinayetler, uluslararası ilişkilerde Türkiye'nin "elini zayıflatacak" ve itibarını zedeleyecektir. "Öz Türk" ülkesine bu şekilde zarar veremez. Bu kişiler, ya Batılı devletlerin ajanıdırlar ya da azınlık mensubudurlar.

Kendini vatanperver ilan edip, azınlıkları ve Kürtleri açıkça dışlayanlar bir yana, milliyetçi/ırkçı söylemi farkında olmaksızın içkinleştirmiş yorumcular, neredeyse yorum sayfasının geri kalanını işgal etmektedirler. Faşizmin sıradanlaşmasının göstergesi olan bu yorumların yazarları, radikal milliyetçi/İslâmcı yorumlardan rahatsızlık duyduklarını özellikle dile getirmektedirler. Örneğin G.L. Bey, Hırant Dink'in cenaze törenini kastederek, "Bir taziye belirtmek için

ermeni olanlar ırkçılığı kôrükledíklerinin farkında bile değiller" diyerek, eleştirir gibi gôründûğü ırkçılık tuzağına kendisi de dûşmektedir. S.A., uzun saçlı oldukları için saldırıya uğrayan iki ûniversitesi ôğrencisi için: "Onlar da uzatmasınlar saçlarını, en kolay çôzûm" deme kolaycılığına teslim olmaktadır. Mağdur olanlar, ayrıksı tutumlarından ôtûrû, taviz vermeleri gereken taraftırlar. S.A. Bey'in yorumunda saldırganlara yônelik kınama içeren herhangi bir ifade yoktur. "Solcu ve demokrat" olduğunu savunan H.Ş. Bey, "Ermenistan vatandaşı bir Ermeni ile uzuuun uzuuun araştırarak deşeleyerek, ıncığını, pinciğini konuşarak dost olabilirim..." demektedir. O.S. Bey, Dink'in cenazesine ilişkin haberi yorumlarken, "Tûrk Milletinin Osmanlı'dan kalan hoşgôrûsûnû tûm dûnya gôrsûn" demekte ve Dink'in "Tûrkiye sevdalısı" olduğunu eklemektedir. O.S. Bey'in hoşgôrû dediği, eşitler arası bir ilişkinin değil, daha gûçlû ve haklı olanın gûçsûz ve haksız olana iyiniyet ve affedicilikle yaklaşarak yûcegônûllûlûk sergilediği bir ilişkinin unsurlarından biridir. Dink'in cenazesinde taşınan pankartlara gônderme yapan O.S. Bey, normal koşullarda Müslûmanlığı zedeleyebilecek "Hepimiz Ermeniyiz" ifadesinin, "Tûrkiye sevdalısı" olduğu için hoşgôrûlen bir azınlık mensubuna yapılmış bir jest olduğunu dûşûnmektedir.

Yorumlarını iyelik ekleriyle bezeyen yorumcular, Ahmet İnsel'in ifadesiyle, hâkim millet gelenek ve inancının bayraktarlığını yapmaktadırlar. Ûlkenin asıl sahibi olduğunu iddia eden çoğunluk kurumsal ayrımcılıktan ôte, gûndelik yaşama sirayet etmiş ırkçılık sôylemini (2007), hiç tereddût etmeden ve çoğunlukla da farkına varmadan kullanmaktadır. Farkında olmamak, onları masum ve zararsız kılınamaktadır ancak. Dile yansıyan, içkinleşen sembolik şiddet, kendinden olmayanı "akıllı olmaya" çağırmaktadır.[3] Aksi halde fiziksel şiddete dônûşebilecek sembolik şiddetin failleri, yaratılıp kanıksanmasına ve yaygınlaşmasına vesile oldukları, haklıyken mağdur olma ve sahibi oldukları topraklarda etkinliklerini yitirme duygularının yarattığı saldırganlıkla, cinayete teşvik eden durumuna dûşmektedirler. Azınlıklara/gayrimüslimlere, Kûrtlere, kimi zaman Batılı toplumlara meydan okurken hâkim millet sôylemine başvuranları en fazla ôfkelendiren, "Tûrk olmakla beraber", bu sôyleme eklemlenmeyen kesimdir. Bu kesime dahil edilen kişiler, tek bir sôz veya eylemlerinden dolayı dışlanır, hakarete ve aşağılanmaya, hatta tehdide maruz kalırlar.

Bora, yoksulluğun yanında toplumsal ve ekonomik perspektifsizliğin, "değer" kaybının bûyûdûğû gûnûmûzde, dûnyayı ve kendini açıklamaya, anlamlandırmaya yônelik en dayanıklı ezberin milliyetçilik olduğunu sôyler. Milliyetçilik, insanların kendilerini mağdur, gûçsûz, aciz hissettikleri koşullarda, onlara değerli bir kimlik ve sorumlu tutacakları dışsal bir neden, bir dûşman verir (2006:

3 Dink cinayetinin azmettiricisi olarak tutuklanan Yasin Hayal'in, polislerin kollarında sorgulanmaya gôtûrûlûrken, kendisini izleyen kameralara dônerek, "Orhan Pamuk akıllı olsun, akıllı" diye bağırması, çoğunluğa dahil olmanın ve sôzde vatan sevgisinin kazandırdığı cûretkârlıkla ve akıl dışı, duygusal yônlendiricilerle hareket eden bir kişinin, vatan haini olarak işaretlenenleri rasyonaliteye davet etmesi anlamında ûrkûtûcû bir ironi yaratmaktadır.

9). Türkiye örneğinde milliyetçilik, Atatürkçülük, laiklik, insanlara aidiyet hissi veren, kapsayıcı, geniş birer şemsiye oldukları için, dahil olmanın güvenliğini sağlayan birer kaçış noktasıdırlar. Onlardan birisine veya tümüne referansla inşa edilen bir söylem, herhangi bir tartışmadan galip çıkmanın, galip çıkmanın değilse bile, yenik ama haklı olarak konumlanmanın garantisi gibi görülmektedir. Görüşülen yorumcuların büyük bölümünün yorumlarında her dönemde ve her koşulda geçerli ve makbul referansların kullanıldığını, hâkim millet söyleminin, özellikle seçilen beş habere yapılan yorumlarda öne çıktığını söyleyebiliriz. Ülkenin sahibi sıfatıyla ortaya çıkan yorumculardan G.L. Bey, *Hürriyet*'in internet sayfasına yorum yazma sebebini şöyle açıklamaktadır: "Bu ülkenin sahipsiz olmadığını ve susup oturmayacaklarını göstermek". G.L. Bey, mağduriyet söyleminin yanında, hâkim millet ve ideoloji vurgusunun da öne çıktığı yorumuyla, haklı ama yenik olmayı reddetmektedir. Cumhuriyet mitinglerinden birinde taşınan, "Tehlikenin de farkındayız, gücümüzün de" sloganının işaret ettiği, yıllanmış irtica ve bölücülük tehdidine karşılık, "uyanmış/uyandırılmış" Atatürkçü kitlelerin mücadele azminin söze dökülmüş halidir G.L. Bey'in yorumu. Rumuzunun "İlhanselçuk", sadık bir şekilde takip ettiği köşe yazarının Emin Çölaşan, en beğendiği kurumun da TSK olması, kendisi gibi düşünen yorumcularla Atatürk'ün fotoğrafları ve özlü sözlerini değiştokuş edip, "AKP yanlısı yorumcuları çekiştiriyor" olması ile G.L. Bey, kamusal alana hâkim olan referansları kullanan, azınlıkta kaldıklarını iddia etmelerine rağmen, çoğunluk baskısının işlerliğini sağlayan kesimden ideal bir örnek sayılabilir. G.L. Bey ve benzerlerinin Atatürk'ü popüler bir figüre dönüştürerek, onun fotoğraflarını ve sözlerini biriktirmeleri şaşırtıcı değildir. Popüler figürler, kitlesel hareketler için ihtiyaç duyulan sembollerdir ve Atatürk'e bu işlev her dönemde yüklenmiştir. Ancak, G.L. Bey'in kendini tanıttığı sayfada, Atatürk fotoğrafının eşlik ettiği, ciddiyeti konusunda şüphe uyandıran, dikkate ve hayrete şayan yazı, ülkesi için yaptığı fedakârlıklara karşın değeri bilinememiş Atatürk figürü etrafında şekillenmiştir: "Gençliğinde kot pantolon giymemiş. Sevgilisinin elinden tutup, hasılat rekorları kıran bir sinema filmine gidememiş...(...) Halkına bağımsızlık fikrini anlatabilmek için kortej eşliğinde Mercedes'lerle gezememiş Anadolu'yu... (...) Kazandığı her savaştan sonra savaş sahasına fırlayıp moral veren mini etekli ponpon kızlar da yokmuş... (...) Dağ gibi adam, bir radyo programına fax çekemeden, İsmet Paşa için Safiye Ayla'dan bir istek parçası isteyemeden gitti. BÜTÜN SUÇU 2 KADEH RAKI İÇMEKTİ O KADAR..."

Sansür ve denetim

Sayfa editörleriyle görüşme taleplerine yanıt gelmediğinden, denetim ve sansür sürecinin hangi kriterlerle ve nasıl işlediği konusunda onların görüşlerine başvurmak mümkün olmamıştır. Dolayısıyla, bu konudaki değerlendirmeler, yo-

rumcuların ifadelerinden ve yorumlarda satır aralarına sıkıştırılan şikayetlerden yola çıkılarak yapılabilmiştir. Görüşülen yorumcuların ifadelerine dayanarak, en fazla müdahaleye (kısaltma, kelime ekleme/çıkarma gibi) ve sansüre maruz kalan yorumların, TSK ve AKP hükümeti aleyhine yapılanlar olduğunu söylenebilir. Buna örnek olarak, İ.A. Bey'in, uçak üretiminde Türk Savunma Sanayii'nin önemli katkıda bulunmaya başlayacağı yönündeki habere yaptığı yorum verilebilir. İ.A. Bey yorumunun orijinalinde:

> Lafa bakın, Uçakların üretiminde Türk savunma sanayinin de önemli katkıda bulunması öngörülüyormuş?
> Ordunun katkısı ne:
> 1) Vida sıkıştırmak mı?
> 2) Lastiklerin havasını tamamlamak mı?
> 3) Camları silmek mi?
> Ordu ve komutanlar İslam ile uğraşmak yerine, Silah sanayii ile ilgili çalışma yapmalı. Kendi Tankını, tüfeğini uçağını geliştirmeli. Dandik bile olsa kendi kodlarımızla uçabilen uçaklar yapmalı. Askerler İRTİCA dedikçe çok yaşa diye tempo tutanlar, 30 yıl sonra ellerindekinin tamamını kaybedince görecekler.

demektedir. Yorumun yayına alınan hali ise şöyledir:

> Uçakların üretiminde Türk savunma sanayinin de önemli katkıda bulunması öngörülüyor. Ordu Silah sanayii ile ilgili çalışma yapmalı. Kendi Tankını, tüfeğini uçağını geliştirmeli. Dandik bile olsa kendi kodlarımızla uçabilmeli.

Bu yorumda editörleri rahatsız eden, İ.A. Bey'in TSK'nın AKP hükümeti ve onun icraatları ile ilgili eleştirilerini konu etmesi ve alaycı bir üslupla eleştirmesi olsa gerektir.

Bir başka yorumcu, G.E. Bey, bir yorumunda, TSK'nın siyasete müdahil olmasını eleştirdiği için, sadece sansüre uğramakla kalmadığını, birçok yorumcunun kendisine özel e-postalar yollayıp hakaret ettiklerini belirtmektedir. Bu olay onu çok üzmüştür. Konuyla ilgili sorulan soruya, "Ordu bir milletin varlığının teminatıdır. Gözbebeği gibi korunması ve güvenilebilmesi gerekir", diye yanıt vererek, Türk ordusuna duyulan güven ve bağlılık konusunda çoğunluğun dışına düşme ihtimalini ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. G.E. Bey'i telaşa sevkeden, milli meselelerdeki hassasiyetin cinnet derecesinde bir tepkiselliğe dönüşmesinin sonucudur. Yurtdışında yaşıyor olmasına rağmen, ülkesinde ötekileştirilmeye katlanamamaktadır. Üstelik, yazdığı yorumdan yola çıkarak, onun bir Kürt veya "asimile edilerek almanlaştırılmış biri" olduğunu düşünenler moral çöküntüsünü artırmıştır. Aslında, hem eleştirenler hem de eleştirilen etnik kimliklerine her şeyin üstünde bir anlam yüklemektedirler. Eleştirenler, G.E. Bey'i can evinden vurmak için onu Türk olmamakla itham ederlerken, G.E. Bey de kendisine böyle bir ithamda bulunulmasını hazmedememekte,

böylelikle ortak bir noktada buluşmaktadırlar. Dikkat çekici bir başka nokta da, egemen söyleme ters düşen yorumcuların, editoryal denetimi aşabildikleri durumlarda, diğer yorumcuların tepkilerine maruz kalmalarıdır. Yorumcular, kendiliklerinden, söylemsel bütünlüğü bozabilecek unsurları sindirme görevini üstlenmişlerdir.

Resmî söylemle uzlaşım içinde olan bir gazetenin, okurlarının da gazetelerinin söylemiyle, dolayısıyla resmî söylemle uyum içinde oldukları söylenebilir. Ordudaki darbe girişimini kapak yaptıktan kısa süre sonra kapanan Nokta dergisinin Genel Yayın Yönetmeni Alper Görmüş, bir röportajında, Aydın Doğan'ın, "*Hürriyet* benden çok devletin gazetesidir" dediğini anımsatmaktadır (*Star* gazetesi, 11 Şubat 2007). *Hürriyet*'in halihazırdaki yayın politikası itibarıyla, TSK'ya destek verdiği, sayfalarında yer alan haberler ve yorumlarla kanıtlanmaktadır. Bu araştırmaya örneklem teşkil eden haberlerden biri, Büyükanıt'ın ABD gezisi haberi, Genelkurmay Başkanı ile gazetenin uyumlu ilişkisini sergilemesi açısından birkaç yorumcunun dikkatini çekmiş, Genelkurmay Başkanı aracılığıyla gazetenin reklamının yapıldığına dair yorumlar yazılmıştır.[4] Öte yandan, *Hürriyet*'in Genel Yayın Yönetmeni Ertuğrul Özkök'ün, Genelkurmay'ın andıçında, "asker yanlısı gazeteciler" sıralamasının en tepesinde yer alması da bu ilişkinin sağlamlığını teyit etmektedir. Özkök, bu sıralamada yer alması nedeniyle eleştirilmesini yersiz bulmakta, eleştiri sahiplerini, "kendini aydın sanan insanlar" diyerek küçümsemektedir. Ayrıca, TSK'nın sahip çıktığı ve ülkesini seven herkesin sahip çıkması gereken değerlere bağlı olduğu için eleştirilmesini anlamsız bulmaktadır. Kendisinin de 301'i savunduğunu, 'Türk devleti 30 bin Kürdü öldürdü' denmesini kabullenmediğini ifade ettikten sonra, "(...) askere niye kızıyorsunuz? Sonunda onun yaptığı, kendisi gibi düşünmeyeni garnizondan içeri sokmamak" demektedir (*Hürriyet*, 14 Mart 2007). Özkök'ün eleştirilere tepki gösterirken başvurduğu söylem, gazetenin genel yorumcu profilininkiyle uyum göstermektedir. Yorumcuların çoğunun, çok fazla bilgi sahibi olmadıkları konularda milli kimliklerini öne sürerek ve karşıt görüştekileri antientelektüalist bir tavırla aşağılayarak haklı çıkmaya çalışmalarıyla, Özkök'ün kendini aklamaya çalışırken başvurduğu söylem çok benzerdir. Askerin aykırı bulduğu düşünceyi kışladan içeri sokmaması gibi, Özkök de gazetesinden içeri sokmamaktadır.

Sonuç

Hürriyet'in yorum sayfasına yazan yorumcuların büyük bölümü, önceden *Hürriyet* gazetesini takip edenlerdir. Çoğu, henüz internet sayfası hizmete girmemişken, gazete yazarlarına ve editörlerine okur mektupları göndererek, tele-

4 Bu yorumlar, kanımızca, doğrudan Genelkurmay Başkanı veya TSK'yı değil, gazeteyi eleştirdikleri için yayınlanabilmişlerdir.

fonla veya faksla ulaşarak, eleştirilerini, övgülerini, taleplerini bildiren okurlardır. Hatta bir bölümü de, yayınlanması beklentisiyle, gazeteye, makaleler, şiirler vb. metinler yollamışlardır. Gazetenin internet sayfasının hizmete girmesi ve yorum sayfasının okurlara açılması ile birlikte, takip ettikleri gazeteyle interaktif bir ilişki kurma fırsatı elde eden okurlar, yorum sayfasının müdavimleri olmuşlardır. İnternet sayfasına yorum yazabilmek için gerekli teknik donanım ve bilgi, beceri hesaba katıldığında, *Hürriyet* yorum sayfasının okur profilinin, orta ve orta-üst sınıfa mensup, okur-yazar ve meslek sahibi kişilerden oluştuğu söylenebilir. Yorumculardan bir bölümüyle yapılan görüşmeler de bunu doğrulamaktadır. Yorumcuları yorum yazmaya teşvik eden temel etkenler ise, benzerlerini aramak, kullanılan ortak dil aracılığıyla, Türkiye ve dünya gündemine dair değerlendirmeler yapmak ve "halkı, Türkiye'nin karşı karşıya olduğu sorunlara, tehlikelere karşı uyarırken, bunlara çözüm önerileri getirmek"tir. Bu, son etken, yorumcuların çoğunun, kendilerini, toplumun ilerisinde bir entelektüel birikime ve analitik zekaya sahip, "bilinçli" vatandaşlar olarak konumlandırmalarının sonucudur.

Hürriyet yorumcularının çoğu, gazetelerinin nesnel ve tarafsız olduğuna inanmaktadırlar. İnanmayanlar ise bu olguları önemsememektedirler. Okurun tarafsızlık ve nesnellik algısı, bu kavramların işaret ettikleri olgulardan oldukça farklıdır. Görüşülen yorumcular, gazetelerinin bir parti veya politikacıyı/politikayı desteklediğini hissettiklerinde derhal onu okumaktan vazgeçtiklerini belirtmişlerdir. Sözünü ettikleri parti, politika ve politikacılar, kendi tercihlerinin dışında kalanlardır. Onlara göre, bunlar desteklendiğinde gazete nesnelliğini ve tarafsızlığını kaybedecektir. Gazetenin, okurun zihniyet kalıpları ve ideolojik angajmanına ters düşen bir yayın politikası izlemesi, okur için nesnellik ve tarafsızlık ilkelerinin ihlal edildiği anlamına gelmektedir. Bağlandığı değerleri, ideolojiyi, hayat tarzını sorgulamayan bir yayın politikası okur için yeterince nesnel ve tarafsızdır. Yine buna bağlı olarak, görüşülen yorum yazarlarının çoğu, tarafsızlık ve nesnelliği politik ve ideolojik olandan uzak durmak olarak tarif etmişlerdir. *Hürriyet* gazetesinin bu kritere uyduğunu düşünmektedirler. Bu anlayışa göre, politik ve ideolojik olan, sol düşünce ile özdeştir ve doğası gereği, anarşizme ve kaosa meyyaldir. Dolayısıyla, ülke bütünlüğünü, bekasını ve ahlâki değerleri tehdit eder.

Kimi yorumcular ise, yüksek tirajlı gazeteleri yayın politikası gereği tarafsız olarak konumlandırmaktadır. En çok referans verilenler *Hürriyet*, *Milliyet* ve *Vatan*'dır. Bunların karşısına, taraflı olarak *Zaman* ve *Radikal* gazeteleri konmaktadır. Anılan üç gazete ve benzerlerinin okurları için, diğer iki gazete, "politik ve ideolojiktir". Statükoyu sarsıntıya uğrattıkları, farklı etnik kimliklere, İslâmi ideolojiye, radikal sol'a yer verdikleri ve resmî söylemi sorgulayan yazarları istihdam ettikleri için "zararlı yayın" olarak algılanırlar. Özellikle, etnik üstünlüğü savundukları yorumların varlığına rağmen muhafazakâr olarak ad-

landırılmayı reddeden yorumcular, Zaman vb. gazeteleri bir tehdit unsuru olarak görmektedirler. Onlar muhafazakârlığı radikal İslâm'la özdeşleştirmekte, milliyetçiliği ise modernleşmeyi şiar edinen Kemalizmin güç kaynağı olarak görüp yüceltmektedirler.

Kavramlar bu şekilde kullanılınca, *Hürriyet* yorumcularının gazetelerinin yayın politikası konusunda bir kaygıları olmaması normaldir. Zaten yazdıkları yorumlarla, yayın politikasını etkilemek, değiştirmek yönünde bir amaçları yoktur. Söylemek istediklerini söyleyebilmek, hele de bunu *Hürriyet* gibi bir gazetenin çatısı altında yapabilmek onlar için yeterince tatminkârdır. "Söyledim ve ruhumu kurtardım" demek onlar için yeterlidir.

Yorumcuların çoğu, bir kişi/kurum veya cemaati desteklemeye ya da eleştirmeye yönelik olarak yazdıklarından, bir kişinin yorum yazmak için seçtiği haberler ve yaptığı yorumların içerikleri birbirleriyle benzerdir. Örneğin, siyasal İslâm eleştirisi yapan bir yorumcu, AKP hükümetinin karar ve eylemlerine ilişkin her habere yorum yazmakta ve bu yorumlarda aynı iddiayı yinelemekte, aynı hususlara dikkat çekmektedir. Hatta, konuyla ilgili haber sayısı çok olduğunda yorumlar kısalmakta ve tepkisel olmaktadır. Bazı örneklerde, yorum, haberde sunulan enformasyon ile ilgili olmamakta, haber, yorumcunun konuyla ilgili düşüncesini dile getirmesi için vesile yaratmaktadır. Çoğu yorumcunun, yazdıklarını, muhatapları olan kişilerin okuduklarına inanmaları, onları hem daha çok habere, daha çok yorum yazmaya teşvik etmekte, hem de söz konusu kişilere hitap ederek, onları uyarmaları, isteklerde bulunmaları ve övgülerini dile getirmelerine sebep olmaktadır. Bunu yapmak, bilinçli birer vatandaş olarak, vicdani sorumluluklarını yerine getirdiklerine inanmalarını sağlamaktadır.

Yorumlara egemen olan zihniyet ve söylem, çoğunluk baskısı yaratmakta, dokunulmaz olanları belirlemekte ve bu da yorumların çizilen genel çerçevenin dışına çıkmasını engellemektedir. Editoryal denetimden daha etkili bir belirleyicidir bu. Çoğunluğa uymanın sağladığı konfor ve aidiyet duygusunun yanı sıra, uymamanın açığa çıkaracağı öfke ve dışlayıcı tepki, yorum sayfasının tutarlı seyrini garanti altına almaktadır. Sanal ortamın sağladığı kimliksizlik/çok kimliklilik, yüzyüze ilişkilerde temini zor olan bir pervasızlık, saldırganlık potansiyeli taşımaktadır. "Vur-kaç" tekniğiyle muhatabını aşağılamak, tehdit etmek, itham etmek ve linç edilmek üzere ortak öfkenin ortasına fırlatmak mümkündür. En saldırgan, dışlayıcı ve hedef gösteren yorumların müellifleri, milliyetçi "his"lerle hareket eden ve bir tür amigoluk yaparak, milli meselelerde duyarlı olan kitleyi galeyana getiren kişilerdir. Bunların takma adları "Turan", "Bozkurt", "Kurtlar Vadisi", "Bu vatan kimin" ve bunların versiyonlarıdır.

Yorumlar, haberlere konu olan olaylara değil, haber hikâyelerine yapılmaktadır. Haber hikâyesi, ikincil tanımlayıcılar olarak anılan medya profesyonellerinin aracılığıyla, güvenilir kaynaklar olarak tanımlanan ve egemen söylemi be-

lirleyen birincil tanımlayıcılar tarafından oluşturulur. Dolayısıyla okur, gündemle ilgili olarak, takip ettiği medya tarafından "seçilen" ve "kurgulanan" konularla karşılaşır, bunlara medyanın çizdiği anlam çerçevesi doğrultusunda yorum yapar. Bu çerçevenin dışına çıkan yorumlar, zaten editoryal süreçten geçemezler. Sonuçta, haber metninin nesnelliği ve tarafsızlığını sorgulamayan, onun yerine, olayın/kişinin haberde yer alış biçimini referans alarak değerlendirme yapan yorumlar ortaya çıkar.

Medya metinlerine eleştirel yaklaşmak ve bunu yapabilecek entelektüel birikimle, analitik zekaya sahip olmak anlamında medya-okur yazarlığı, son yıllarda çokça tartışılan bir konudur. Okurun kitle iletişim sürecine aktif olarak katılımının, bu okur-yazarlık deneyiminde önemli bir aşama olduğu söylenebilir. Ancak katılım kendi başına yeterli değildir. Gazete, okurunu, ona yazarlık payesi vererek ve gazetenin üretim sürecine dahil olduğu yanılsaması ile onore ederek, kendi gücünü pekiştirmekte ve egemen söylemin yeniden üretilmesinde okur katılımından faydalanmaktadır. Okur, yayın politikasının belirlenmesinde söz sahibi olamaz. Gazetenin mutfağına giremez. Ancak hazırlanan ürünün servis edilmesinde yardımcı unsurdur. Katılımın, medyayı dönüştürücü, kamu yararı doğrultusunda reforme edici bir yaptırım gücü de olmalıdır. Bunun önündeki tek engel, medyanın, katılımcıları yönlendirmesi ve ürünlerini denetime tâbi tutması değildir. Katılımcıların, medya okur-yazarı sayılabilmek için gerekli eleştirel düşünce yapısına ve yeterli donanıma sahip olmamaları da kayda değer, hatta aşılması ilkinden daha güç bir engeldir. *Hürriyet* yorum sayfası örneğinde görüldüğü üzere okur, kitle iletişim sürecinde dönüştürücü bir etken olarak değil, statükoyu sabitlemek ve çoğunluğa dahil olduğunu göstermek amacıyla yer almaktadır. "Okur" olmadan yazar olma girişimi, bilgi sahibi olmadan fikirlerini aktarmaya yöneltmektedir yorumcuyu. Bu da, okur katılımının hamaset üzerine kurulu olması sonucunu doğurmaktadır. Çoğunluk baskısının tektipleştirdiği söylem, bu söyleme başvuranı da çoğunluğa ekleyip, bir baskı unsuru haline getirmekte, süreci bir kısır döngüye dönüştürmektedir.

KAYNAKÇA

Berelson, Bernard (1969) "Gazetesiz Kalmak Ne Demektir?", çev. Ünsal Oskay, *Kitle Haberleşme Teorilerine Giriş* içinde, A.Ü. SBF Yayını, Ankara.

Bora Tanıl ve Necmi Erdoğan (2003) "Muhafazakâr Popülizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Muhafazakârlık*, Cilt 5, İletişim Yayınları, İstanbul.

Bora, Tanıl (2006) *Medeniyet Kaybı*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Chatterjee, Partha (1996) *Milliyetçi Düşünce ve Sömürge Dünyası*, çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları, İstanbul.

Cizre, Ümit (2001) "Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul.

Döpfner, Mathias (2006) "Readers Want Orientation as Much as Choice", *NPQ*, Summer 2006.

Erdoğan, Necmi (2001) "Neo Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul.

Fiske, John (1999) *Popüler Kültürü Anlamak*, çev. Süleyman İrvan, Ark Yayınları, Ankara.

Hall, Stuart (2005) "Kodlama, Kodaçımlama", çev. Yiğit Yavuz, *Medya ve İzleyici-Bitmeyen Tartışma* içinde, der. Şahinde Yavuz, Ankara, Vadi Yayınları.

"*Hürriyet*'te Derebeyler Var" (2007) Alper Görmüş'le görüşme, Fadime Özkan, *Star Gazetesi*, 11 Şubat.

İnal, Ayşe (1996) *Haberi Okumak*, Temuçin Yayınları, Ankara.

İnsel, Ahmet (2007) "En Büyük Tehlike Hangisi?", *Radikal 2*, 18 Şubat.

Moskovici, Serge (1996) "Yabancı Parmağı, Komplo Zihniyeti", çev. Hacer Harlak, *Birikim*, Sayı: 90.

Özkök, Ertuğrul (2007) "Gazetecilere Söylemediklerim", *Hürriyet*, 14 Mart.

Sanders, Barry (2001) *Kahkahanın Zaferi, Yıkıcı Tarih Olarak Gülme*, çev. Kemal Atakay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Scott, J.C. (1995) *Tahakküm ve Direniş Sanatları, Gizli Senaryolar*, çev. Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Starace Nastasi, Dana ve Susana M. Sotillo (1999) "Bir İşçi Kasabasının Politik Söylemi", çev. Erman Yüce, *Discourse and Society*, Vol: 10, No: 3.

Tewksbury, David (2003), "What do Americans Really Want to Know? Tracking the Behavior of News Readers on the Internet", *Journal of Communication*, December, 2003.

Ünder, Hasan (2001) "Atatürk İmgesinin Siyasal Yaşamdaki Rolü", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, Cilt 2, İletişim Yayınları, İstanbul.

Yörük, Zafer (2003) "Politik Pşise Olarak Türk Kimliği", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, Milliyetçilik*, Sayı: 4, İletişim Yayınları, İstanbul.

Siyasal bir mesele olarak namus cinayeti tartışmaları: Kim medeni, kim barbar?*

*Pınar Ecevitoğlu** - Ahmet Murat Aytaç***

Namus uğruna katledilen tüm kadın ve çocuklara...

Düşünce dünyasının belli konular üzerine yoğunlaşması, çoğunlukla o sorunların belli bir kriz söylemi eşliğinde algılanmasıyla olanaklı olabilmektedir. Toplum bilimlerinin göç, suç oranları, intihar veya boşanma gibi geleneksel sorun alanları, normal durumlarda sadece uzman kabul edilen sınırlı sayıdaki araştırmacının gündemini işgal eder. Ancak, söz konusu meselelerin bir toplumsal kriz görünümü kazanmasıyla birlikte, bu konular sadece daha geniş bir akademik kamuoyunun gündemine girmekle kalmaz, aynı zamanda farklı alanlarda uzmanlaşmış araştırmacıların biraraya geldiği ortak tartışma platformları oluşturmaya başlarlar.

Neredeyse her gün gazete başlıklarına çıkan namus cinayeti haberleri, kadınların yürek burkucu hayat hikâyelerini aktardıkça bu mesele de bir toplumsal kriz olarak algılanmaya başlanmıştır. Türkiye'de kadınların, kimi zaman da erkeklerin namus adına öldürülmeleri yeni bir olgu değildir; buna rağmen, meselenin daha önce tanık olmadığımız bir akademik ve popüler ilgiye mazhar olması, bu olgunun kriz algısıyla birleşmesinin yarattığı ivedilik duygusundan kaynaklanıyor olsa gerektir. Bu duygunun harekete geçirdiği birçok açıklama girişiminden belki de en çok kabul göreni, namus cinayetlerinin işlenmesine sebep olduğu düşünülen "geri toplum düzeni"yle ilgili analizler ve bu analizlerin şekillendirdiği müdahale talepleri olmuştur.

Geri toplum düzeniyle ilgili bu analizler, söz konusu toplumdaki bireylerin

(*) Bu makaleyi oluşturan fikirler, ilk olarak, Türkiye'de namus cinayetlerinin tartışılma biçimlerini ve bunun anlamını analiz eden ve Aksu Bora'nın yüksek lisans dersi için hazırlanan bir sunuşta gün ışığına çıktı. Yazı şekillendikten sonra Zeliha Etöz, Serpil Sancar, Mesut Yeğen ve Ayhan Yalçınkaya çok önemli bulduğumuz ve yararlandığımız bazı eleştiri ve öneriler sundular. Hepsine ayrı ayrı teşekkür ederken, bu çalışmanın ilham kaynağı olan ve her aşamasına katkıda bulunan Aslı Aytaç'a da şükranlarımızı sunuyoruz.

(**) Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü.

tutum ve davranışlarının nedenlerini açıklama iddiasındaki rakip kuramsal çerçeveler içinde en çok, sosyal hayatı inşa ettiğine inanılan olay ve süreçlerin istikrarlı ve kurumlaşmış bir ifadesi olduğu kabul edilen yapıların belirleyiciliğini öne çıkaran kuramsal perspektife dayanmaktadır. Gerçekten de bir eylemi, eylemde bulunan bireyi çevreleyen toplumsal koşulların ve o toplumdaki kurumların zorlayıcılığına bağlı olarak açıklamak çok sık rastlanan bir durumdur. Namus cinayetlerinin ortaya çıkışında; geri kalmışlık, aşiret düzeni, feodalizm, etnik özellikler, ailelerin güç stratejileri gibi fenomenleri vurgulama biçiminde tebarüz eden bu perspektif, asıl olarak namus cinayetlerinin arka planını oluşturan ve bireyleri aşan zorlayıcı mekanizmaları açığa çıkarma ve buradan edinilen bulguları çok geniş kapsamlı bir toplumsal eylem ve reform programının hareket noktası haline getirme amacına odaklanmıştır.

Toplumsal eylem ve reform ile kriz algısı ve sosyal bilimlerin buluştuğu bu nokta, aynı zamanda açıklama girişimlerinin "nesnellik" ve "evrensel akla" dayanma iddialarının kısıtlılıklarının da ortaya çıktığı yeri işaret etmektedir. Bir sorun nasıl çözülmek isteniyorsa ona uygun şekilde analiz edilir; hatta onu sorun olarak ortaya koyma aşamasında bile olguya bakış açısının göreliliği kendini belli eder. Namus cinayetlerine medeniyetler çatışması perspektifinden bakan biri de, bu olguyu İslâm dininin kadın anlayışına kolaylıkla bağlayabilecektir. Bu bağlantı, cinsellik ve özellikle kadın cinselliği alanındaki dinsel düzenlemeleri, Müslümanların yaşadığı ülkelerin cinselliği denetleme tekniklerindeki özgüllüklerin kanıtı olarak okumayı mümkün kılacaktır.[1]

İslâm ile katı cinsel denetim arasında namus kavramı üzerinden kurulan bu ilişki, konjonktürel olarak İslâm ve şiddet arasında kurulmaya başlanan bağlantıyla örtüşmektedir. Söz konusu örtüşme, dinsel farklılıklar ve bu farklılıklardan kaynaklanan gerilimlerin bir medeniyet meselesi olarak ileri sürülebilmesini olanaklı hale getirmektedir. Küresel düzeyde ağırlığını hissettirmeye başlayan medeniyet siyaseti ile namus cinayetleri arasında bir bağlantının kurulmuş olması, ülkemizde yerel düzeyde cereyan eden kimlik ve farklılık tartışmalarının yaratmış olduğu siyasi ve entelektüel pozisyonların gereksinimleriyle çakışmaktadır. Toplumdaki farklılıkların tanınmasına dayalı bir demokrasi anlayışının, bu farklılıkların bir medeniyet ölçeği üzerine yerleştirilmesi vasıtasıyla hiyerarşik bir sıralamasının gerekli olduğunu savunan anlayışla karşılaştığı momentte, söz konusu çakışmanın esas mahiyeti kendini belli eder. Değişik toplulukların

1 Bu yaklaşım, Ortadoğu antropolojisi literatüründe değişik biçimlerde ve yaygın bir şekilde kendini göstermektedir. Özellikle bir inanç sistemi olarak İslâm ve toplumsal hayat arasındaki ilişki konusunda tek yönlü ve indirgemeci bir perspektife sahip olan bu literatürün namus ve kadın cinselliği konusundaki uç bir tezahürü için bkz. Antoun (1968). Ayrıca, Nahla Abdo (2006:74) da namus ile İslâm arasında kurulan bu ilişkinin, İsrail'de namus cinayetlerinin Müslüman/Arap fenomen olarak etiketlendiği bir varyantı üzerinde durmaktadır. G. Tillion (2006) ise Akdeniz havzasının geleneksel toplumlarında kadınlık durumunu ele aldığı çalışmasında, kadın cinselliğinin denetimiyle İslâm arasında özsel bir ilişki kurulamayacağını, mevcut denetim tekniklerinin İslâm öncesi kökenlerini göstererek vurgulamaktadır.

siyasi bir varlık olarak ortaya çıkmasını mümkün kılan farklılıkların tanınması yönündeki demokratik taleplerin, bu farklılıkların ileri/geri, medeni/barbar gibi ikili karşıtlıklar içinde anlamlandırılmasına dayalı olarak etkisizleştirilmesi sürecine *medeniyetçi depolitizasyon* adını veriyoruz. Depolitizasyon sürecinin en önemli özelliği, siyasi hak taleplerinin kültürel ve sosyal geri kalmışlık meselesi olarak takdim edilip, statükonun korunmasına elverecek bir ötekileştirme/dışlama anlayışını nispeten "meşru" bir pozisyon gibi sunuyor olmasıdır.

Medeniyetçi depolitizasyon anlayışına göre, namus kavramı İslâm dünyasına özgü genel bir kavrayışı yansıtsa bile, namus cinayetleri çok özgül ve yerel bir olguyu işaret etmektedir. Bu yüzden İslâm başlığı altında yapılan genellemelerden uzaklaşıp, meselenin asıl kaynağı olan etnik niteliklere bakmak gerekmektedir. Çünkü anlaşılmaz olan ve analiz gerektiren esas mesele, kadın cinselliğini denetleme yönünde kuvvetli bir toplumsal iradenin var olması değil, bu iradenin cinayete kadar varabilmesidir. Dolayısıyla, namus cinayetlerinin istatistikî olarak Doğu illerinde yoğunlaşması ve çoğunlukla da Kürt kökenli yurttaşlar arasında cereyan etmesinden hareketle, meselenin anlaşılması için Kürtlerin toplumsal, etnik ve coğrafi özelliklerine bakmanın gerekli olduğu iddia edilmektedir. Yerel siyasi ihtiyaçların diline tercüme edildiğinde, medeniyet meselesi, farklı dinlerin değil, farklı etnik ve bölgesel özelliklerin yarattığı özgül sosyalliklerin ölçüsü haline dönüştürülmektedir.

Aktarılan bu görüş açılarının her biri, onu savunan aktörlerin nesnel pozisyonuna atıfla analiz edilebilirdi; ancak bunun yerine elinizdeki çalışma namus cinayetleri tartışmalarında yer alan aktörlerin söylemlerini, ait oldukları anlam dünyalarını merkeze alarak çözümlemeyi hedeflemektedir. Sorunu açıklarken olguların kaynağı olduğuna inanılan "aşiret düzeni" veya "geri toplum düzeni" gibi yapısal belirlenimleri veya işlevsel mekanizmaları analize dâhil etmeye bir itirazımız bulunmamaktadır. İslâmi değer ve inançlar, etnik özellikler, aşiret düzeni ve bu düzene eşlik eden iktisadi ve sosyal özelliklerin tümü namus cinayetlerinin ortaya çıkmasında etkili olabilir. Ancak, bu faktörlerin birer neden olarak saptanması süreci, aynı zamanda saptamayı yapan öznelerin kendilerine yeni bir iktidar ve müdahale alanı açmalarına imkân veren söylemsel pozisyonların da şekillenmesi sürecidir. Namus cinayetleri tartışmalarının öznelerin anlam dünyalarına bakılarak çözümleme hedefinin başarılması, nesnellik iddiasındaki bakış açılarının meseleyi analiz etmekten çok, her biri belli bir iktidar mantığının ürünü olan farklı söylem çerçeveleri oluşturduğunu göstermekten geçmektedir. İşte bu nedenle biz, namus cinayetlerini anlayabilmek için bu cinayetler kadar, cinayetlere bakanlara da bakmayı gerekli buluyoruz. Bu yüzden elinizdeki bu çalışmanın doğrudan namus cinayetlerini analiz eden bir çalışma olarak değil, bu cinayetleri sorun haline getiren söylemleri analiz eden ve bunları Türk modernleşmesinin tarihsel bağlamına yerleştirmeye çalışan bir zihniyet çözümlemesi olarak okunmasını öneriyoruz.

Yukarıda belirttiğimiz amaç doğrultusunda çalışmamızda öncelikle namus kavramının, içinde işlediği toplumsal sistemin anlam bağıntıları içindeki yerini gösterebilmek amacıyla "bütünsel sosyal olgu" kavramına değinilecektir. Bu aşamadan sonra, anne-baba-çocuk gibi farklı özneler arasındaki ilişkileri yapılandıran bir çerçeve olarak modern ailenin tarihsel gelişimi üzerinde durulacaktır. Farklı aile yapılarının ve ilişki sistemlerinin nasıl farklı denetim mantıkları yaratabileceği bu vesileyle izah edilmeye çalışıldıktan sonra, namus kavramının ait olduğu sosyal bütünlük için taşıdığı anlam daha görünür hale gelecektir. Namus kavrayışı çerçevesinde oluşan sosyallik ve pratiklere verilen modern tepkiler ve bu tepkilerin "ötekileştirme/dışlama" mekanizması çözümlendikten sonra, aile ve özel hayat meselesinin Türk siyasal yaşamında bir kez daha öncelikli bir gündem maddesi haline gelmesinin anlamı üzerinde durularak çalışma sonlandırılacaktır.

Bütünsel sosyal olgu olarak namus

Namusun bireylerin anlam dünyasında nasıl bir rol oynadığını anlayabilmek için öncelikle namus kelimesinin dil içindeki farklı kullanım biçimlerine bakmak yararlı olabilir. Bu kullanım biçimlerini doğrudan kendisiyle görüşülen ve namus hakkında fikirleri sorulan insanların beyanları arasından seçelim: Bu kişiler, yeri geldikçe namus algılarını, "namus uğruna ölürüm", "namus ekmektir", "namuslu kadın" vb. gibi bir dizi ifadeyle dile getirmektedir.[2] Dikkat edilecek olursa ilk kullanım biçimi, namusu, uğruna ölünecek bir varlığın *adı* olarak kodlamaktadır. İkinci kullanım biçiminde namus bir *yüklem* halini almıştır. Son kullanım biçiminde ise namus, kadının değerinin onun cinsel ahlâkıyla ölçülmesi gerektiğini anlatan bir *sıfattır*. Rasgele seçilmiş bu cümlelerde namusun bir ad, bir sıfat, bir yüklem olarak kullanıldığını görüyoruz. Dilbilimcilerin kullandıkları tabirlerle söyleyecek olursak, "çok gösterenli bir gösterilen" ve/veya "çok gösterilenli bir gösteren" ile karşı karşıyayız.

Bu kadar çok farklı kullanım biçimleri olan kelimelerin, ait oldukları dil şebekesi içinde bir anlam bolluğu kazandıkları ve çokanlamlılıktan giderek bir tür anlam yokluğu içine düştüklerini sık sık gözlemleriz. Tüm nesnelerin anlam kazanmasına yol açan ve her anlamın dayanağı olan simgeler, kendilerine ait belli *bir* anlam taşımaktan öteye geçerler. Namus borçtur, ekmektir, sözdür, kadındır, vatandır, ailedir, inançtır; kimileri için "İki bacak arasında değil kafadadır", kimileri içinse "radyodan parça istemekle" kirlenen bir şeydir. Kadının kentte kısa kolluyla gezmesiyle çelişmezken, kasabada çarşı içinden geçmesini bile hoş göremez. Çok genel olarak bakıldığında namus terimi, ilişkili olduğu

2 Bu kullanım biçimleri, UNDP tarafından yayınlanan *Türkiye'deki Namus Cinayetlerinin Dinamikleri* isimli çalışma için gerçekleştirilen derinlemesine mülakatlardan rasgele seçilmiştir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kardam (2006).

diğer varlıklara özne tarafından gösterilmesi gereken sadakati ifade etmektedir. Sanki namusun her bir kullanım biçimi, sadakatin "reisi" olduğu ailenin birer ferdi gibidir. Oysa ironik bir şekilde namus kavramının hiçbir anlama sadık kalamadığı dikkati çekiyor! Belki de tüm varlığı kuşatan diyalektiğin bir örneğini namus meselesinde de görüyoruz. Her şey, diyalektik düşüncede olduğu gibi, kendi zıddıyla olanaklı olabiliyorsa, sadakat de sadece hiçbir anlama sadık kalamayan namus sözcüğüyle anlatılabilir demektir.

Namus kelimesinin içerdiği bu ironi bir yana, sabit hiçbir anlamı olmayan, her öznenin kendi pozisyonuna göre anlamlandırmaya çalıştığı bu çeşit gösterenlere yapısalcı dilbilimde "değişken gösteren" *(floating signifier)* denmektedir (Lévi-Strauss, 2005:51). Bir kavramın değişken gösteren olmasının o kavramın ilişkili olduğu toplumsal çerçevenin analizinde ne gibi bir anlamı olabilir? Soruyu başka türlü soralım: Bu kadar esnek ve odaksız bir kavramın bir toplumun kendi birliğini ve bütünlüğünü kurmada herhangi bir yeri olabilir mi? Bu sorulara Marcel Mauss'un hibe konusunu analiz ederken kullandığı "bütünsel sosyal olgu" kavramını namus kavramıyla ilişkilendirerek yanıt verilebileceğini düşünüyoruz.

Mauss'a göre, hibe veya hediye eski toplumların işleyişinde hayatın bütününe hâkim olan temel bir mübadele biçimidir. Kurumsallaşmış hiçbir zor aygıtı olmamasına rağmen bu toplumların işleyişinde hediye karşılıklılık esasından hiçbir sapma göstermemekte, mutlaka sirkülasyonunu tamamlamaktadır. Mauss, hediyenin bu zorlayıcı niteliğini, onun toplumsal hayatın birliğinin kurulmasında oynadığı rolle açıklamaya çalışır. Böylesine bütünleştirici bir olgu, sadece toplumsal hayatın bütünü içine nüfuz edebiliyorsa işlevini yerine getirebilecektir. Bu yüzden hediye sadece nesnelerin mübadelesi değil, aynı zamanda kadınların, çocukların, hizmetlerin ve sosyal hayatta yeri olan her şeyin mübadelesi biçimini almaktadır. Hediye, bireylerin veya grupların toplumsal birliğin teminatı olarak ifa etmeleri gereken bir borç niteliğini kazandığından, sadece kısmi bir sosyal olgu olarak görülemez. Hediye bu anlamda sadece iktisadi bir olgu değil, aynı zamanda dinsel, siyasi, hukuki, cinsel, estetik bir olgu olarak karşımıza çıkar. Böylesine bir bütünsel işleyiş toplum olmanın mantığına içkin olduğundan, sadece arkaik toplumları değil, modern toplumları da bağlayan bir süreklilik arz eder (Mauss, 2005: 205-13).

Bütünsel sosyal olgu, kısmi olmaması, zorlayıcı olması ve farklı toplum biçimleri arasında bir süreklilik göstermesiyle karakterize edilebilir. Bu bağlamda bütünsel sosyal olguyu, bir toplumun birliğini sağlayan şey her ne ise, o olarak kabul etmek riskini de üstlenmeliyiz. Fakat bundan sadece tek bir sosyal olgunun bütünsellik kurucu olduğu sonucuna varılmamalıdır. Aynı anda işleyen ve birbirini tamamlayan ve rakip durumda olan birden fazla bütünsel sosyal olgu olabilir. Bu kabul, anlamı genişlettiği için bir risk taşımakla birlikte, tüm toplumlarda birliği sağlayan unsurun tek bir olguya indirgenmemesi ve aynı anda

işleyen rakip bütünlük tahayyüllerinin toplumsal alanı nasıl açtığını görülebilir kılması bakımından gereklidir. Böyle bakıldığında namus kavramının içinde işlediği toplum için bütünleştirici işlevini nasıl yerine getirdiği rahatlıkla görülebilir hale gelir. Öncelikle namus sadece cinsel bir mesele ya da kadınlara yönelik bir cinsel ahlâk kodu değil, bu niteliği nedeniyle aynı zamanda iktisadi, siyasi, dinî, hukuki ve estetik yönleri de olan sentetik bir nitelikler toplamı olarak kendini ortaya koyar. Kurumsallaşmış bir zor aygıtının yokluğuna rağmen namus kavrayışının nasıl böyle güçlü yaptırımları harekete geçirdiği, bu kavram aracılığıyla daha açık görülebilir. Namusun ne olduğu konusunda mutlak bir fikir birliği olmasa da, namusun kirlendiğine veya zedelendiğine ilişkin bir oydaşma oluşursa o zaman sanki bütün bir toplum namus kuralını ihlal ettiği düşünülen bireye karşı birlik halinde davranmaya başlar. Artık söz konusu olan, o toplumun birliğini korumaktır.[3]

Toplumda namusun ne olduğu konusundaki fikir ayrılıklarının yanında bi-

3 *Bütünsel sosyal olgu* kavramı, Mesut Yeğen tarafından, "bütünsel" olma niteliğiyle toplumsal alanı kapattığı, "olgu" olma niteliğiyle de fazla objektivist ve determinist bir görüş açısının handikaplarını taşıdığı gerekçesiyle eleştirildi. Yeğen'in eleştirisi "gerçeğin imkânsız olduğu" anlayışına dayalı olan bir görüş açısından hareketle, siyasal uzamı toplumsal bütünlüğü kurma iddiasındaki rakip toplum tahayyüllerine açma önerisini içerdiği ve bizim de yazıya başlarken güttüğümüz bir kaygıyı dile getirdiği için son derece önemlidir ve bir açıklama yapmayı gerekli kılmaktadır. Bu handikaplarının farkında olmamıza rağmen yine de bu kavramı kullanmakta ısrar ettik. Nedenlerine gelince: Namus cinayeti tartışmalarında öne çıkan en önemli özellik, tartışan tarafların, ya geri kalmışlık ya da fanatik kadın düşmanlığı gibi ekonomist veya cinsiyet özcülüğüne dayalı tek yönlü perspektifleri benimsemiş olmalarıdır. Her biri farklı türde bir indirgemecilik yapan bu yaklaşımların içine düştüğü tuzaktan kurtulabilmek için Lacan'dan Althusser'e, oradan Laclau ve Žižek'e kadar uzanan bir kuramsal geleneğin sunduğu özcü olmayan analiz perspektiflerinden biri de benimsenebilirdi. Ancak bu görüş açılarının tümü, yapısal açıdan ileri derecede karmaşıklaşmış ve işlevsel açıdan fazlasıyla farklılaşmış olan toplumlarda, belli bir sosyal olgunun oluşumuna etki eden nedensel mekanizmaların çokluğunu veya söz konusu olgunun indirgenemezliğini açığa çıkaran "imkânsızlık", "boşluk", "olumsallık" veya "kararlaştırılamazlık" gibi kategorilere referans vermektedir. Oysa namus meselesindeki indirgenemezlik, incelediğimiz toplumsal formasyonda yapıların nispeten "yalın", işlevlerin ise rüşeym halde olması dolayısıyla nedensel mekanizmaların ayrışmamış olmasından ileri gelmektedir. Bunun yanında, namus meseleleri her zaman cinayetle sonuçlanmasa da, tartışmalar asıl olarak cinayete varan durumları sorun haline getirdiğinden, insanları cinayete yönelten nedenleri, onların bu süreçleri deneyimleme biçimleriyle de uyumlu olacak bir çerçevede açıklayabilmek için "zorlayıcı bir olgusallık" varsayımı, yukarıda andığımız kuramsal geleneklerde benimsenen "olumsallık" kategorisinden daha elverişli gibi görünmektedir. Bütünsel sosyal olgu kavramını bu iki nedene ek olarak, namus konusunda son derece etkileyici açıklama çerçeveleri sunan, ancak Türkiye'deki tartışmalarda pek dikkate alınmayan devasa antropoloji literatürüne dikkat çekmek gibi bir neden dolayısıyla da benimsedik. Ancak, kavramın Mauss'un kullanımındaki kapatıcı ve katı determinist niteliklerini giderebilmek için, "hiçbir anlama sadık kalamayan namus" anlayışının içsel belirsizliğini vurgulamayı ve analiz boyunca namusun "değişken gösteren" olma özelliğini gözetmeyi de ihmal etmedik. Diğer yandan, kan davası gibi olguların da bütünsel bir nitelik taşıdığını vurgulayıp namusun tek başına işleyen kapalı devre bir sistem olmadığını göstermeyi fazlasıyla önemsedik. Dolayısıyla, sosyalliğin hem namusun farklı anlamlandırılma imkânlarına hem de farklı bütünlük kurma iddialarına kapalı olmadığını gösterdiğimizi varsaydık. Ne var ki tartışmaların gelişme biçimi yüzünden, toplumsal bütünlüğün içinde geliştiği konjonktürdeki tezahür etme biçimine odaklanmamızın da meşru ve kaçınılmaz olduğuna inanıyoruz; çünkü namus kavramının içkin belirsizliğine rağmen, gerçek ile kurduğu ilişki, "gerçeğin imkânsız olmasının" ötesinde bir şeyi gösteriyor: Gerçekte her şey mümkün olabilir, kız kardeşlerin vurulması bile!..

reylerin sahip olması gereken namus derecesinin ne olduğu konusunda da önemli ayrılıklar olabilir. Bazı insanlar yaşam tarzları yüzünden kendilerini çok namuslu kabul ederken, kendilerininkinden farklı bir yaşam tarzı benimsemiş olanları daha az namuslu bulabilirler. Fakat bu gibi öznel kanaatler ne olursa olsun, herkesin namustan pay alması gerektiği mevzuunda bir fikir birliği vardır. Bu açıdan bakıldığında, belli bir anda gerekli olduğu kabul edilen namus ölçüsünü tutturmak, insanların toplumun saygın bir üyesi olarak yaşamlarını sürdürebilmeleri için kaçınılmazdır. Namus, toplumsal hayata katılmanın ön koşulu olarak işler.

Özgül bir konjonktürde toplumun saygın bir üyesi olmak için sahip olunması gereken namus derecesinin ne olduğu her zaman için tartışmaya açık bir konudur. Günümüz Türkiyesi'nde yürütülen tesettür/türban tartışmaları, sahip olunması gereken namus derecesi konusundaki siyasi çekişmenin somut bir örneği olarak kabul edilebilir. Örtünen veya açık giyinen kadının sosyal ve siyasal statüsü hakkındaki tartışmaların dayandığı İslâmcılık/laiklik karşıtlığının tozu dumanı arkasında, çok belirleyici bir namus mefhumu da dikkati çekmektedir. İnançlı veya çağdaş olmak ikilemi, derhal namusun ne olduğu ve asıl olarak da ölçüsünün ne olması gerektiği hakkındaki tartışmaları ve iddiaları davet etmektedir. Fakat iddialar ne olursa olsun, hiçbir taraf diğerini namusun yokluğu gibi güçlü bir iddia ile kolaylıkla itham edememektedir.

En sert tartışmalarda bile tarafların namusun yokluğu iddiası konusunda çekingen davranmasının da gösterdiği üzere, namus toplumsal varoluş açısından kritik bir işlev yerine getirir. Topluma kabul edilebilmek için bireylerde bulunması gerektiğine inanılan namus düzeyi, *communitas*'ı kuran *eşiktir*. Bu eşikten geçebilen bireylerin tamamının saygınlık ve *şeref* sahibi olduğu kabul edilir. Toplumsal hayat, sürekli olarak bu şeref hissinin eşlik ettiği bir karşılıklılık ve güven ortamında işler. İnsanlar servet, gelir, statü ve bunların sonucunda elde edilen nüfuz gibi ölçütler bakımından farklılaşırlar ve bu konularda birbirleriyle eşitsiz bir ilişkiye girmeleri hayatın normal işleyişinin gereği kabul edilir; ama namus konusunda bu farklılıklar hiçbir zaman çok büyük olmamalı, namusun her zaman için eşit olmasa bile dengeli bir dağılımı söz konusu olmalıdır. Toplum, namus ve onunla ilişkili olarak şeref konusunda eşdeğer kişilerin bir arada olduğu varsayımına dayalı olarak kendini kurgular. Bu yüzden namusun asgari bir düzeyin altına inmesi veya yok olması durumunda toplumun birliğine yönelik önemli bir tehdit varmış gibi algılanır. Namusun yokluğu sadece topluluk açısından kabul edilemez değildir; bireyler de namussuz olarak algılanmayı kolay kolay kabullenemezler. Namusun *görünür* bir şekilde "lekelenmiş" olmasının yarattığı toplumsal tedirginlik, diğer insanlar tarafından böyle adlandırılıyor olmanın yarattığı öznel yıkım ve kaygıyla simetrik ve bütünleşiktir.

İşte namus meselelerinde şaşırtıcı ve çoğu zaman da trajik bir biçimde bütün bir cemaatin tek bir kız çocuğunun karşısında konumlanıyor görünmesi, evli-

lik kurallarının ihlalinin toplumsal hayatın bütünlüğünü tehdit eden bu niteliğiyle anlaşılır hale gelmektedir. Namus kurallarının ihlalini modernliğe özgü bir şeye benzetecek olsaydık, yapılacak en doğru iş herhalde anayasa kuralalarının ihlaliyle bir paralellik kurmak olurdu. Fransız Devrimi döneminde devrim mahkemelerinin tek bir ceza –ölüm cezası– verdiği bilinmektedir; çünkü söz konusu olan, ulusun egemenlik hakları ve toplumun varoluş kaygısıdır. Bu yüzden, işlenen her suç doğrudan bunlara yönelmiş kabul edilir ve eğer suçun varlığına hükmedilirse tek bir cezayla cezalandırılır, aksi takdirde beraat edilir. İşte namus kurallarının ihlali bu mantığa benzer bir şekilde ölüm cezasıyla karşılanmaktadır. Sonucun fiziken öldürme noktasına varmadığı durumlarda da, namusun yokluğu nedeniyle oluşan saygınlık kaybı ve maruz kalınan toplumsal dışlanma bir çeşit simgesel ölüm gibi işlev görür.

Yeri gelmişken, namusun değişken gösteren olma, ölçüsünün ve içeriğinin bir uyuşmazlık ve çekişme konusu olması niteliğiyle, ısrarlı ve istikrarlı bir şekilde kadın cinselliğinin denetimi konusuna indirgenmiş olması arasındaki paradoksal ilişkiye değinmekte büyük bir yarar bulunmaktadır. Aslında cinsellik gibi nispeten kısmi bir olgunun denetimiyle toplumsal açıdan başarılan iş, kolektif hayatın sürekliliği ve barışın sağlanmasıdır. Bu aşamada evlilik kuralları, aile yapıları, ekonomik ilişkiler ve toplumsal çatışma örüntülerinin hepsi birbirinin içine girerler ve onları ayırt etmek sadece yararsız değil, aynı zamanda da imkânsız hale gelir. Bazen bir evliliğin yapılamaması (en az namus kadar kurucu niteliğe sahip bir başka bütünsel sosyal olgu olan) kan davasının veya derin bir düşmanlığın kaynağı olabileceği gibi, evlilik aracılığıyla ortaya çıkan yeni akrabalık pozisyonları da halen sürmekte olan bir savaşa son verebilir. Bu düzeyden bakılınca cinsellik sadece cinsellik olarak kalamaz; o, toplumsal birliğin sağlanmasında oldukça kritik ve karmaşık bir görev yerine getirir.

Fakat, cinsellik denetiminin bütün toplum biçimlerinde aynı şekilde işlemediği görülmektedir. Toplumsal hayatın merkezileşmiş bir zor aygıtının ve bürokratik mekanizmaların işleyişine sıkı bir şekilde bağlandığı modern dünyamızda özellikle cinsellik ve kadın konusunda nispi bir esneklik olduğu dikkati çekmektedir. Modern bireyin, eşini "özgürce" seçmek, flört etmek, "kendini yüreğinin götürdüğü yere bırakmak" düsturları çerçevesinde şekillenen duygu dünyası ve "özel" hayatı, cinsel denetim ve sosyal hayatın kuruluşu arasında yukarıda kurduğumuz bağlantılarla bariz bir çelişki içinde gibi durmaktadır. İnsanların dilediği kişiyle evlendiği, tüm evlilik hayatının romantik aşk pratikleri ile şekillendiği bir ortamda cinsel denetimin bütünsellik yaratıcı karakterinden söz etmek ne derece uygun olur? Son tahlilde, tüm sosyal hayat, adına kamusal alan denilen ve duygusal tutumlardan arındırılmış akılcı bir müzakere alanında gerçekleşiyorsa, özel alanın niteliklerinin sosyal hayat için tali bir konuma geçtiğini ileri sürmek gerekmez mi? Bu durumda, bütünsel sosyal olgunun aslında yapısal olarak son derece farklılaşmış ve işlevsel olarak fazlasıyla

karmaşıklaşmış modern toplumlar için bir açıklayıcılık değeri taşıdığını düşünmek için haklı bir sebep var mıdır?

Bu soruya olumlu yanıt veriyoruz. Farklılaşma ve karmaşıklaşma düzeyi ne olursa olsun, toplumun ve iktidarın varlığını ilgilendiren meselelerde her zaman için bir olgusal bütünlük söz konusudur. Bu olgusal bütünlük, toplumun ve iktidarın varlık koşuludur. Dolayısıyla, toplum biçimleri arasındaki esas fark, olguların toplumun bütünsel varoluşuna ne ölçüde bağlı olup olmadığında değil, söz konusu bütünselliği ihlal etme konumuna düşmüş öznelerin denetimi bakımından hangi teknolojilerin uygulanacağı konusundaki farklılıkta yatmaktadır. Modernliğin içerdiği farklılaşma ve ayrışma bütünlüğün ortadan kalkmasını değil, farklı kurum ve işlevlerin bir iktidar şebekesini var etmek için kendi özgül pratiklerini ifa ettiklerini ortaya koyar. Modernliği farklı kılan, bütünsel sosyal olgunun, yani kurucu ilkenin ortadan kalkması değil, bu ilkenin özgül ve çok çeşitli işlev ve kurumlar aracılığıyla yeniden üretilmesidir. Bu yeniden üretim süreci Foucault'nun (1993:c1) "biyopolitika" dediği ve esasen bireyleri denetleme gücünü yaşamın bütünü üzerindeki kontrol kurma kapasitesinden alan bir dizi teknolojiyi içerir.

Şu halde, modern bireyin kamu/özel, işyeri/ev, duygu/mantık arasında bölünmüş hayatı, esasen tüm bu bölünmelere anlamını veren ve onları gerekli kılan bir iktidar şebekesi içinde kendi bütünselliğini icra eder. Bu açıdan bakıldığında, modern toplumun cinsel hayat üzerinde kurduğu denetimin dolaylı ve esnek niteliği, onun geleneksel denetim biçimlerine kıyasla özgürlükçü olduğunun delili olarak görülemez. Aksine, söz konusu olan şey, çok daha derin ve sinsi bir denetim mantığının işletilmesidir. Böyle düşünüldüğünde namus cinayetleri ve bu cinayetlere verilen tepkiler ekseninde şekillenen tartışmalar çok farklı bir anlam kazanabilir. Bu olgu ekseninde karşı karşıya gelen öznellikler ve bunların yarattığı çatışma dinamikleri, farklı arzu ve disiplin rejimlerinin karşılaşmasından başka bir anlam ifade etmez. Kamu hayatında akılcı, ama özel hayatında duygusal olan bölünmüş kartezyen bireyin arzu rejiminin karşısına, evlilik ve aile hayatı alanında objektif ve "akılcı" görünmekle birlikte kamu hayatında çekingen ve sezgisel olan geleneksel insanın arzu rejimi konur. İşte çatışmanın bu noktasında, çok önemli siyasi implikasyonları olan bir algılama biçimi ortaya çıkar. Çatışma, özgürlüğe karşı despotizmin, ilerlemeye karşı gericiliğin, ilkelliğe karşı medeniyetin kavgası imiş gibi sunulur. Sonuçta, namus cinayetleri asıl olarak farklı toplumsal denetim biçimlerinin dayattığı arzu rejimleri arasındaki gerilim yüzünden bir sorun haline gelmiş olsa da, sorunun güncel siyasi formülasyonu başka bir veçhe kazanıp bir çeşit medeniyet kaybı formunda tartışılmaya başlanır.

Bu ikilemin ötesine geçip söz konusu olanın nasıl farklı denetim mantıklarının karşılaşması olduğunu göstermeye odaklanacağız. Sorunun doğru bir biçimde ortaya konmasının yolunun, evlilik öncesi ve sonrası dönemlerde birey-

ler arası ilişkileri ve bu ilişkilerde bireylerin yaptıkları tercihleri belirleyen uzun vadeli dönüşüm dinamiklerini anlamaktan geçtiğini düşünüyoruz. Bu açıdan bakıldığında, modern ailenin dayanağı olan, evlilik ve evlilik bağlantılı süreçleri, modern olmayan evlilik anlayışıyla karşı karşıya getiren üç büyük dönüşüm doğrultusu olduğunu görebiliyoruz: Aile ve onu çevreleyen sosyal evren arasındaki ilişkinin değişmesi, bu değişime dayalı olarak, ailenin kuruluşu ve işleyişi açısından merkezî önemde olan karı-koca ilişkisinin dönüşmesi ve bu iki dönüşüme istikrar kazandıran temel bir dönüşüm uğrağı olarak ebeveyn-çocuk ilişkisinin dönüşmesi.

Modern aile idealinin öznelerini ve ilişkiler ağını yapılandıran bu dönüşüm doğrultuları, her zaman için karşıt bir dizi özne pozisyonu yaratarak kendi varoluş koşulunu olanaklı kılabilmiştir. Kendi tarihimizden bir örnek vermek gerekirse, II. Meşrutiyet sırasında, bu "özel hayat modernizmi"nin kendi karşıtlarını çokeşlilik ve çocuk eğitimi gibi alanlardaki tartışmalardan devşirdiğini görebiliyoruz. Karşıt öznellik yaratmanın güncel bağlamdaki tezahürü ise namus cinayetleri ekseninde yürütülen tartışmaların sunduğu imkânlar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Özneleştirme ve farklılaştırma stratejilerinin bu alanda nasıl işlediğini görebilmek için, kimilerinin "namus cinayeti" kimilerinin "töre cinayeti" olarak adlandırdığı vakaları temsil edecek tipik bir örnek tasavvur edelim.

Namus meselesinin karakteristik özelliklerini yansıtacak bir örnek oluşturabilmek için, küçük bir kızın aile şerefi ve aile hayatının stratejik gerekleri doğrultusunda güçlü bir ailenin ileri gelenlerinden yaşlı bir erkekle evlendirilmek istendiğini varsayalım. Buna rıza göstermeyen genç kız evden kaçmış olsun. Onu arayan ağabeyleri tarafından büyük kentte yanlarında saklanıyor olduğu hemşerilerinin evinde bulunan kız, bin bir vaatle ve gerekirse tehditle evine dönmeye razı edilsin. Eve döndükten sonra kız, ailenin gözetim görevi yüklediği annenin katı disipliniyle karşılaşacaktır. Bu arada ailenin namusunu "iki paralık ettiği" düşünülen kızın durumunu bir hal yoluna koymak üzere aile meclisi toplanmıştır bile. Bu "toplantıda" ailenin namusunu temizleyip aile şerefini kurtaracak tek uygulama olan öldürme yolunda karar alınır. Bu kararı ise yaşı küçük olduğu için cezai ehliyeti de sınırlı olan en küçük erkek çocuk infaz eder.

Değişik varyantları da olabilecek bu tipikleştirilmiş vakanın, bir namus cinayeti ekseninde ortaya çıkabilme ihtimali olan tüm özne pozisyonlarını deşifre etmemize imkân tanıdığını düşünüyoruz. Burada öncelikle bir kurban söz konusudur. Kendi seçimleri doğrultusunda bir aşk hayatı yaşamak isteyen genç bir kız kurban pozisyonuna sürüklenmiştir. İkinci sırada, gerekli kovuşturmayı yapan ve infazı gerçekleştiren erkek kardeşler gelir. Sonra, kız çocuğunun eza görmesine ve öldürülmesine yataklık eden bir anne tipi ortaya çıkmaktadır. Son olarak, bütün bu gelişmelerin odağında yer alan katı, çıkarcı ve anlayışsız bir baba modeli kendini belli etmektedir. Bu farklı özne pozisyonları, namus cinayetlerinin tartışıldığı platformlarda içimizde uyanan tepkileri ve hisleri

özetleyecek şu adları almaktadır: "kurban edilen kız", "tetikçi kardeş", "canavar anne", "gaddar baba" ve tüm bunlara onay veren "ilkel bir toplum düzeni".

Namus cinayeti bağlamında oluşan bu yeni öznelerin hepsi sanki modernlikle belirginleşen bir dizi olumlu özne pozisyonunun antitezi olsunlar diye tahayyül edilmişlerdir. Canavar annenin karşısında şefkatli anne, gaddar babanın karşısında demokrat baba, tetikçi kardeşin karşısında dost olan kardeş, geri toplum düzeni karşısında ise ileri/medeni/devletli bir toplum düzeni durmaktadır. Freud, bilinçdışıyla ilgili olarak "*wo es war, soll ich bin*", yani "onun olduğu yerde, ben olmalıyım" demiştir. Yani her ötekileştirme, ötekinin yerini alması beklenen bir olumlu pozisyonu da örtülü olarak ima eder. Dolayısıyla, modern aile rejimini kuran ve namus cinayetlerine bir antitez olduğu varsayılan öznelliklerin oluşum koşulları ve ne ölçüde özgürleştirici olduklarının incelenmesi kaçınılmaz hale gelmektedir.

Bir sevgi yumağı olarak modern aile

Tipikleştirdiğimiz vakada ve daha birçok namus cinayeti vakasında öncelikli sorun haline gelmeye başlayan ortak bir özellik dikkati çekiyor. Bu özellik, ailenin, bir başı, bir karar organı ve infaz organları olan bir çeşit siyasi beden gibi tahayyül edilmesinde somutlaşıyor. Aile meclisi metaforu da bu açıdan çok manidar duruyor.[4] Aile neredeyse bir *imperium in imperio*, merkezî siyasi otoriteye ait olan cezalandırma, kovuşturma gibi yetkileri gasp eden rakip bir siyasi kurum gibi görülüyor. İşte modern aile hayatının şekillenmesine kaynaklık eden dönüşümün ilk parametresini, ailenin bir siyasi metafor olarak yerine getirdiği görevlerin yeniden tanımlanması ve buna uygun bir şekilde aile, toplum ve devlet ilişkilerinin yeniden yapılandırılması oluşturmaktadır.

Michel Foucault (2000) yönetimsellik üzerine yaptığı çalışmalarda aile ve siyaset arasındaki bu bağlantının nasıl dönüştüğü ve bu dönüşümün belirleyiciliği üzerinde dikkatle durur. Yazara göre, bu dönüşümü karakterize eden şey, aile reisliği ve hükümdar arasında bir paralellik olduğu varsayımından türetilen "devlet yönetiminin bir modeli olarak aile" tasavvurundan kopuştur. Devlet yönetiminin bir ailenin yönetiminden farklı olduğu düşüncesinin belirmesiyle birlikte yönetimin nesnesi "nüfus" olarak kavranmaya başlanmıştır. Nüfus bilimi ve nüfus politikalarının yönetim stratejisinin temel dayanakları haline gelmesini beraberinde getiren bu kavrayış çerçevesinde aile, yönetimin nes-

4 "Aile meclisi" özellikle Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde işlenen namus cinayetlerini tanımlamakta temel kriter olarak kabul edilmekte, böylelikle cinayete ilişkin karar alma mekanizmasının kolektif niteliğini vurgulayan bir metafor olmaktan çıkmakta, adeta hukuki bir statü kazanmaktadır. TBMM Namus ve Töre Cinayetlerini Araştırma Komisyonu'na görüş bildiren Diyarbakır Barosu yetkilileri aile meclisinin, yargıçların Türk Ceza Kanunu'nda yer alan ve namus cinayetlerinin gerisinde yattığı kabul edilen töre saikini tespit etmekte kullandıkları temel kriterlerden biri olduğunu vurgulamıştır (TBMM Töre ve Namus Cinayetlerini Araştırma Komisyonu, 2006:211).

nesi olmaktan çıkıp aracına dönüşmüştür. Böylelikle, aile yönetimi ile devlet yönetimi arasında aşağıdan yukarıya ve yukarıdan aşağıya doğru kurulan süreklilik de ortadan kalkmıştır.

Önceden aile refahı ve saadeti ile devletin iyi yönetimi arasında kurulan bu süreklilik ilişkisi ailenin dışa açık ve kendi içinde politik bir birim olarak kavranmasının bir sonucuydu. Buna bağlı olarak ev/işyeri, kamu/özel gibi ayrımlar henüz siyasal düşüncenin grameri içinde bir yer bulamıyordu. Oysa ailenin bir politik model olmaktan çıkması ve siyasal toplumu oluşturan "hücre" gibi görülmeye başlanması, onun konumuyla ilgili yeni düzenlemeleri de beraberinde getiriyordu. Bu dönüşümlerden en önemlisi, evin bir üretim yeri olmaktan çıkıp temel bir tüketim birimine dönüşmesi oldu. Buna paralel diğer bir dönüşüm ise mahremiyet anlayışının gelişmesiyle ortaya çıktı. Böylelikle ev, aile reisinin ve üyelerinin kendini güvende hissettiği ve dışarıya karşı korunması gereken bir "kale" görünümünü kazandı.

Diğer bir uğrak olarak gördüğümüz ebeveyn-çocuk ilişkisinin dönüşüm eğilimleri, aile ve toplum ilişkilerinin geçirdiği dönüşümle paralellik göstermiştir. Söz edildiği gibi üretimin evin dışına taşınmasının ilk dikkat çekici sonucu, erkeklerin evde geçirdikleri zamanın azalmasına mukabil, ev hayatı ve mekânının kadınlar merkeze alınarak yeniden kurgulanması olmuştur. Sosyolojik açıdan aile yapılarının "çekirdek" aileye doğru daralması da bu gelişmeyi tamamlamış, yaşlıların ev dışına itilmesi sonucunda kadının ev içi pozisyonu modern aile idealindeki kurgulanma biçimine yaklaşmıştır. Bu gelişmelerin en önemli sonucu, kadınların çocuklarla geçirdikleri zamanın artması ve yaşlıların ev içi kontrolünün ortadan kalkması sonucunda kadının çocuk bakımı konusunda rakip öznelerin baskısından kurtulması olmuştur.

Böylelikle anne-çocuk ilişkisi, modern aile ideali açısından çok belirleyici bir dönüşüme uğramış, hatta kimi tarihçilere göre "anneliğin icadı" (Badinter, 1992) gerçekleşmiştir. Anneliğin bir icat olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmesek de, modernliğin anne-çocuk ilişkisinin kapsamını genişlettiği ve geleneksel geniş aile yapılarında görülmedik bir ölçüde derinleştirdiğini söylemekte bir sakınca görmüyoruz. Aslında tarihsel açıdan bakıldığında, annelik pozisyonunun gelişmesiyle çocukluk algısının güçlenmesi ve yaygınlaşması arasında dönemsel bir örtüşme olduğunu biliyoruz.

Modernlik öncesi dönemlerde çocukluk ile ilgili sosyal algı çok güçsüz gibi durmaktadır (Aries, 1965). Her türlü özne pozisyonu belli bir farklılaştırma süreci ile ilgili olduğuna göre, çocukluğu, onu neden farklılaştırdığımıza ve bu farklılıkların işaretlerinin neler olduğuna bakarak tanımlayabiliriz. Bu açıdan bakınca bir yetişkin olmama durumu veya yetişkinlerden farklı olma durumu olarak çocukluk kavrayışının oldukça yeni olduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde çocuk dünyası iki temel toplumsal etkinlik ile yetişkinler dünyasından ayırt edilmektedir. Modern dünyamızda çocukları çalışma dünyasından ve evlilik

hayatından uzak tutma konusunda istikrarlı bir eğilim bulunmaktadır. Çünkü çalışma ve evlilik, çocukları doğrudan yetişkinlerin dünyasına bağlayan iki temel unsurdur. Evlenen veya çalışan bir çocuğun durumu bizim çocukluğu yetişkinlikten farklı olarak bir eğitim ve oyun süreci biçiminde kavramamıza yol açan anlayışla uzlaşmaz bir çelişki içindedir. Dolayısıyla çocukları büyüklerin çatışmalı ve gerilimli dünyasından uzak tutacak, öncelikle eğitim ve sonra da oyun ile karakterize edilen bir dünya yaratma kaygısı, modern çocukluk tasarımı açısından merkezî önemdedir. Çocuklara ayrılmış dünyaya "okul" adı verilmektedir. Okulda sadece eğitim ve oyun konusunda teknik becerilerle donatılmış öğretmenlerden ve uzmanlardan oluşan sınırlı sayıda yetişkin dışında çocuklardan başka kimseye yer yoktur.

Modern hayatın merkezî kurumlarından biri olan okul, birbiriyle ilişkili iki amaca hizmet edecekti. Bunlardan ilki, hayatımızı kolaylaştıracak ve bizi yetişkinliğe hazırlayacak olan temel bilgi ve becerileri kazandırmak, ikincisi ise eğitim sürecini modern kapitalizmin emek gereksinimlerini karşılayacak ölçüde yaygınlaştırmaktı. İşte bu etmenler sonucunda, bilgi ile yaş arasında kurulan bağlantı önemli bir değişime uğradı. Önceden bir kişinin bilgi birikiminin onun yaşıyla doğru orantılı olduğu kabul ediliyordu, çünkü bilgi edinmenin en önemli aracı deneyimdi ve deneyim de yaş arttıkça artıyordu. Modern olmayan birçok toplumdaki yaşlılara saygı kültürü de kaynağını buradan alıyordu. Fakat, bilgi, "matbuat kapitalizmi" (Anderson, 1993) aracılığıyla hızla birikip artan bir şey haline dönüştükçe yaşlanmak ve deneyim sahibi olmak kişinin biriken yeni bilgi ile bağının kopması anlamına gelmeye başladı. Böylelikle yaşlıların toplumsal değeri azaldı ve yaşlılar modern hayatın dışında bir yere, yani "huzur" içinde ölümü bekleyecekleri "yaşlılar evi"ne gönderilmeye başlandı.

Yaşlılığa ve çocukluğa atfedilen toplumsal değerlerin bu şekilde dönüşmesi, zihniyet dünyasında meydana gelen bir başka dönüşümle paralellik arz ediyordu. Bu zihniyet dönüşümü toplumsal hayatı sürekli bir değişim ve gelişme ideolojisi üzerinden tahayyül etmeyi zorunlu kılan ilerleme inancıyla karakterize ediliyordu. Önceden tarihsel görüş açımızın yönü geçmişe odaklıydı, geçmiş değerlerin ve atalarımızın saygınlığı ve kutsallığı ilkesine dayanıyordu. Bu yüzden çocuklara verilen adlar bile atalarımızın ruhlarını yaşatsınlar veya onlar gibi olsunlar diye eskilerin adları arasından seçiliyordu. Oysa ilerleme inancı tabiatı gereği çocukluğun değerini artırır. Burada bakış açımız geleceğe odaklanmıştır ve ilerleme inancı yarının bugünden daha iyi olacağına inanmak anlamına gelir. Gelecek ve yarın kaygısı merkeze yerleşince çocuk da tüm insani faaliyetin amacı olarak belirir, çünkü çocuk demek yarın demektir. Böylelikle çocuk hem etkinliklerimizi yarına taşıyacak olan bağlantı, hem de bu etkinliklerin amacı haline gelecektir.

Ebeveyn-çocuk ilişkisiyle ilgili olarak aktardıklarımızı anne açısından değerlendirecek olursak şunları söyleyebiliriz: Önceden çocuk bakımı esas olarak

yaşlıların üstlendiği bir işti. Ailenin geçimini sağlayacak olan üretim faaliyetlerinin organizasyonu içinde tüm zamanını harcayan anne ve babaların ilgilerini doğrudan çocuklarına yöneltebilecekleri zaman son derece sınırlıydı. Yaşlılık ve bilgi arasındaki bağın kopmasına ek olarak ev hayatının üretim alanı olmaktan çıkması, çocuk bakımını bir yaşlı işi olmaktan çıkardı. Ev ve işyerinin ayrılması ve onu tamamlayan, hane büyüklüklerinin küçülmesi gibi, bir dizi gelişme çocuk ve anne arasında modern annelik anlayışına uygun olan bağı kurmak için gereken maddi koşulları yarattılar. Böylelikle çocuk eğitimi asıl olarak kamu hayatında kurumsal düzeyde gerçekleştirilen bir uğraşa dönüştükçe ev içinde çocuk ve anne arasındaki bağlantı da annenin çocuğa duyduğu sevgi ve şefkat ile tanımlanır oldu. Her çağ ve toplumda annelik olsa da sadece içinde bulunduğumuz dönemde, bir annelik bayramı olarak düşünülen özel bir günün kutlanması, bir açıdan, anne-çocuk ilişkisindeki bu dönüşümü sembolize etmektedir.

Ebeveyn-çocuk ilişkisindeki modern dönüşümün baba figürü düzlemindeki görünümüne baktığımızda artık erkek için ev hayatının başka bir anlam kazanmaya başladığını görüyoruz. Kamu hayatının gerilimli ve çatışmalı ortamında bunalan erkekler evi kendilerini huzur içinde hissedebilecekleri bir yer olarak görmeye başlıyor. Ev/işyeri ve kamu/özel ayrımı "sıcak aile ortamı" idealinin ön koşulu olduğu kadar, böyle bir hayatın arzulanabilir olmasını da sağlayan temel etmen oluyor. Erkeklerin ev içindeki görevleri, ev içindeki insan ilişkilerinin düzenlenmesini ve hanehalkının tüketim gereksinimlerini merkezine alan yeni bir "ev yönetimi" anlayışıyla birlikte yeniden tanımlanmaya başlanıyor. Bu yeni anlayış, modern ailenin huzur dolu bir sevgi yumağı olması beklentisiyle uyum içinde babanın ev içinde, anlayışlı ve esnek bir tutum takınmasını norm olarak belirliyor. Ancak, ideal baba figürü, modern ataerkinin yarattığı erkek tipinin realitesiyle bariz çelişki arz etmektedir. Bu yüzden bir aile babası olarak erkek ile bir koca olarak erkek, farklı toplumsal beklentiler ve normlar yüzünden birbiriyle çatışan bir dizi erdem ve beklentinin karşıt uçları arasında salınan çelişkili ve trajik bir figürü temsil eder. Ancak, yine de bu erkek tipi, geleneksel aile reisinin karşısına yaşadığı realiteyle değil, temsil etmesi beklenilen idealle bir rol modeli olarak çıkarılır.

Şu ana kadar anlattığımız dönüşümlerin gerekli kıldığı üçüncü bir dönüşüm uğrağı ise karı-koca ilişkilerinin gerek evlilik öncesi, gerek evlilik sonrası aşamalarda modernliğe özgü yeni bir düzenlemeye tâbi tutulmasıyla ilgilidir. Modern mahremiyet anlayışıyla birlikte, aile bireyler arası ilişkiler açısından bambaşka bir görünüm kazanmış, insanların hayatının "özel" denilen yanı sözüm ona siyaset ve üretimden ayrı, akılcı olmayan duyguların alanı olarak yeniden kurgulanmıştır. Adeta sosyal ve siyasal hayatın akılcılaşmasına eşlik eden, kamu hayatının *yönetimselleşmesine* simetrik olarak özel hayat alanında etkili olan bir *duygusallaştırma* sürecinin işlediğine tanık oluyoruz. Duygusallaştırma

terimini yaşam dünyasının belli alanlarının, yani özel olarak adlandırılan hayatın stratejik olarak yeniden yapılandırılmasına dönük teknolojiler toplamını ifade etmek üzere kullanıyoruz. Strateji derken bu sürecin belli bir merkez tarafından her aşamasında kontrol edilen bir seyir izlediğini değil, modern toplumun gereksinim duyduğu özerk ve akılcı bireylerin kısacası bireyin nitelikleriyle tutarlı olan ve onu tamamlayan tarihsel dönüşümleri işaret ediyoruz. Evlilik sonrası hayatın duygusallaştırılması ise evin kendi içine kapanmasıyla yoğunlaşan aile hayatı ile mümkün oldu. Bu süreç, önceden çok yalın ve kolayca kavranabilir olan duygu dünyasının da bireyler için çok karmaşık hale gelmesine yol açtı.[5]

Özel alanın temel devindirici potansiyeli olarak duygu merkeze yerleşmeye başladıkça insanların evlilik ile ilgili düşüncelerinin bundan etkilenmemesi düşünülemezdi. İnsan ilişkilerinin çok spesifik bir formu olan kadın-erkek ilişkileri, metin kültürü ile bütünleşen yeni mahremiyet anlayışına bağlı olarak önemli bir dönüşüm geçirmeye başladı. Özel hayatın mahremiyeti denilince hemen akla gelecek *mektup yazma* ve *günlük tutma* gibi iki faaliyet, metin kültürünün yetişkinlerin duygu dünyasını nasıl karmaşıklaştırdığını göstermek açısından son derece anlamlı örnekler olacaktır. Mektup yazma, günlük tutma, roman okuma gibi artık günümüzde sıradanlaşmış bir dizi pratik, kadın-erkek ilişkilerinin söz konusu toplumsal dönüşüm doğrultuları çerçevesinde yeniden şekillenmesini sağlayan teknik yenilikler oldular. Farklı mekânlar arasında insanların haberleşmesini sağlayan mektup bireylerin birbirlerine karşı hissettiklerini ve düşündüklerini başka gözlerden saklı olarak iletebilmelerini sağlayan önemli bir araç oldu. Günlük ise kişilerin kendi kendilerine yazdıkları bir mektup niteliği kazandı. Böylelikle bu ve buna benzer bir dizi yeni bireysel alışkanlık aracılığıyla kişilerin duygularını mahrem yollardan ifade edebilme olanakları yaratılmış oluyordu (Habermas, 1999:123-5).

Diğer yandan, modern edebiyatın hem oluşumuna büyük katkı yaptığı hem de onun aracılığıyla gelişip yaygınlaştığı romantik aşk teması insanların gönüllerini fethetmeye başladı. Modern edebiyat; kıskançlık, karşılıksız aşk, tutku suçları, aşk üçgeni gibi temaları işleyerek bir yandan bireylerin kadın-erkek ilişkileri çerçevesinde yaşadıkları yeni duygulanımları anlamlandırmalarına ışık tutarken, bir yandan da tutkulu kahramanları aracılığıyla bireylere bu yeni duygularla başa çıkmalarını sağlayacak örnek öyküler sunuyordu. Böylece modern aşk romanlarının "yüreğinin götürdüğü yere git" maksimini izleyen tut-

5 Günümüzde aile terapisi, evlilik danışmanlığı veya psikolojik danışmanlık hizmetleri çerçevesinde şekillenen "duygu sektörü" kendi meşruiyetini bu karmaşıklaşmaya referans vererek sağlamaktadır. Bu aşamada artık anne olmak için çocuk doğurmuş olmak, iyi bir eş olabilmek için sadık ve verici biri olmak yetmemektedir. Yoğun aile hayatının yarattığı duygusal gerilimler bunları yaşayan bireylerin baş edemeyecekleri ölçüde karmaşık düğümler ortaya çıkarmakta ve annelik, karı-kocalık gibi özne pozisyonları sadece bu konuda uzman olan kişilerin sağladığı toplumsal destekle sürdürülebilmektedir.

kulu kahramanı, sadece kadın-erkek ilişkilerinde yaşanmakta olan olgusal ve zihinsel dönüşüme ayna tutmakla kalmıyor, aynı zamanda bu dönüşümü derinleştiren ve yönlendiren temel unsurlardan biri olarak işlev görüyordu.

Romantik aşk ve evlilik arasında (şüphesiz sadece ideal düzeyinde) kurulan bağlantı, modern insanın kendini belki de en iyi, hatta en "insani" hissettiği alanı temsil etmektedir. Geleneksel evlilik, ailelerin güç stratejilerinin ve hesaplarının sonucunda gerçekleştirilen stratejik bir eylemdi. Oysa romantik aşka dayalı evliliğin, bir toplumsal formasyonun ürettiği "akla" dayalı stratejileri değil, bireyin özgürce yaptığı tercihleri yansıttığı düşünülmektedir. Bu açıdan bakılınca, romantik aşkın hesaplı olmayı değil, *kendiliğindenliği* ve *karşılıklılığı* temsil eden tamamıyla insani bir durumu ifade ettiğine inanılmaktadır. Bu yüzden aşk ile özgürlük arasında rahatlıkla bağ kurulabilmekte[6] ve aşk konusundaki insani tutum bireylerin eşlerini "seçme özgürlüğüne" indirgenmektedir.

Önceden modern duygu rejiminin belli bir denetim mantığı çerçevesinde işlediği belirtilmişti. Bu işleyiş mekanizması, Bourdieu'nün (2001:33-4) sembolik şiddet kavramıyla çok rahat görünür kılınabilmektedir. Yazara göre sembolik şiddet, simgesel düzeyde işlemekte ve diğer şiddet türlerinden farklı olarak bizzat şiddete maruz kalanlar tarafından arzu edilmektedir. İktidar ilişkileri, insanı çevreleyen maddi ve simgesel dünyanın düzeni ile birleştiği için bireylerin davranışlarına sinen bir dizi kalıcı eğilim yaratırlar. Bourdieu'nün *habitus* olarak adlandırdığı bu eğilimler, insanların güç ilişkilerini içselleştirmelerini sağlar ve onları alışkanlığa dönüştürürler. İnsanların bu simgesel şiddeti arzu etmeleri, hatta bu tip ilişkilerde ortaya çıkan sonuçları kendi seçme özgürlüklerinin sonucu olarak algılamaları da buradan kaynaklanır. Aslında romantik aşk, habitusa dönüşmüş bir dizi iktidar ilişkisinin normal bir insanlık durumu olarak deneyimlenmesini olanaklı kılar. Kadınların önemli bir kısmı kendinden daha uzun boylu, yaşı daha büyük, kariyeri daha yüksek, eğitimi daha iyi olan erkeklere âşık olmaktadır. Aslında "yakışıklı erkek" imajının kurucu öğeleri, güç ilişkilerinin sembolik temsiline paralel olarak gelişirler. O halde, romantik aşkın, karşılıklılık ve empati üzerinden işlediği çok tartışmalı bir inançtır. Çünkü erkek egemenliğinin yapılandırdığı sosyalliği ve iktidar ilişkilerini, kadınların önemli bir kısmı nesnel bir koşul olarak algılamaktadır. Birçok kadının, "kendi" isteklerini ya da duygularını dile getirdiği ya da kendini gerçekleştirdiği yanılsamasının temelinde işte bu nesnellik algısı yatmaktadır.

---

6 A. Giddens'ın (1994:42) şu saptamasının birçok modern insanın aşk konusundaki inancını da temsil ettiğine inanmak için çok fazla nedenimiz olduğunu düşünüyoruz: "Romantik aşk ile ilişkilendirilen düşünceler ilk defa olarak, ikisi de düzgüsel olarak arzulanan konumlar olarak görülen aşkı ve özgürlüğü birleştiriyordu. Tutkulu aşk, her zaman özgürleştirici olmuştur; ama sadece rutinden ve sorumluluklarından kopma anlamında. Romantik aşk idealleri ise bunun tersine, kendilerini doğrudan özgürlük ile benlik gerçekleştirimi arasında oluşmakta olan bağlara yerleştirdiler."

Modern aile rejiminin oluşmasının konumuz ile ilgili yönleri açısından geliştirdiğimiz bu anlatının sonucunda, insanların karşıt cinsler arasındaki ilişkilere bakış açılarını belirleyen çok önemli değişikliklerin ortaya çıktığını görüyoruz. Öncelikle evlilik, cemaatin doğrudan müdahale ettiği bir sosyal pratik değil, kişilerin duygularının dalgalanmalarına terk edilen bireysel bir pratik olarak kabul edilmektedir. Toplum denetimini, doğrudan bireylerin davranışlarına müdahale ederek değil, davranırken dayanak aldıkları kuralları belirleyerek gerçekleştirmektedir. Evliliğin bireysel bir seçim işi olması ve duygusal tutumlara dayanması, evlilik yaşlarının ilerlemesiyle sonuçlanmaktadır; yani ilke, henüz gelişim aşamasında olduğu kabul edilen çocukların evlendirilmemesi yönündedir. Ayrıca, evliliğin duygusal ve sosyal açıdan birbirine denk, en azından yakın insanlar arasında gerçekleştirilmesi de bunları tamamlayan bir başka önemli sonuç olarak karşımıza çıkıyor.

Bu aşamada yukarıda oluşturduğumuz tipik namus cinayeti vakasına geri dönelim. Bu örnekte asıl sorun küçük bir kızın istemediği yaşlı bir erkekle aile çıkarları doğrultusunda evlendirilmesinden ileri geliyordu. Modern aile rejiminin yukarıda anlattığımız gelişim öyküsü içindeki neredeyse her dinamik, bu tipik vakanın dayandığı ilkelerle çelişki içinde durmaktadır. Ailelerin birbirleriyle siyasal ve sosyal bağ kurmak için araçsallaştırdıkları evlilik olgusunun karşısında özerk bireylerin kendi duyguları doğrultusunda ve ideal bir tutum olarak romantik aşka dayanarak aldıkları evlilik kararları durmaktadır. Önce aile şerefini ve namusu düşünen annenin karşısında kızının duygusal seçimlerini yapmasına destek olan ve baba karşısında kızını kollayan şefkatli anne yer almaktadır. Kız kardeşlerini kovuşturan ve infaz eden kardeşlerin karşısında ise daha önceden kendisinin de geçtiği yollardan geçen kardeşine destek olan, sırdaş ağabey dikilmektedir. Namusu kirlettiği gerekçesiyle kızının ölümünü isteyen gaddar baba ise duygusal tercihleri çerçevesinde kendi yuvasını kurması yolunda kızına maddi ve manevi olarak destek veren demokrat babanın antitezi gibidir.

Söz konusu tezatların bir ilerleme veya medeniyet sorunu olarak görülmesi ise, kamu/özel ve duygu/mantık ikilemleri arasında bölünmüş bireyler üreten bir toplum yapısı içinden cemaatin ontolojik önceliği üzerine kurulmuş olan bir toplum düzenine bakıldığı bağlamda mümkün olabilmektedir. Oysa bağlamsal olarak sorunlara bakıldığında söz konusu olan şeyin, farklı toplumsal yapıların kendi birliklerini sağlamak üzere kurguladıkları farklı denetim rejimleri olduğu görülüyor. Ölüm karşısındaki tutumları açısından bakıldığında modern toplumların da kendileri için hayati bulduğu kurallar uğruna insanlara "cinayet işlemiş sayılmadan öldürme" imkânı tanıdıkları çok geniş bir düzlem olduğunu söyleyebiliriz. Savaşlarda ve toplama kamplarında öldürülen, iktisadi verimlilik ve piyasa mantığının gerekleri doğrultusunda açlıktan ölmeye terk edilen milyonlarca insanı bu bağlamda anabiliriz. Aşk ve tutku uğruna iş-

lenen cinayetler konusunda da her zaman çelişkili bir tutum sôz konusu olmuştur. Bu uğurda işlenen cinayetler modern toplum tarafından cezalandırılmakla birlikte, yine de insanlar aşk uğruna ôlme ve ôldûrme eyleminde "kahramanca" bir yan bulabilmektedir. Sadece aşk ve tutku uğruna işlenen cinayetlerle namus uğruna işlenen cinayetlerin sayısı ve işleniş biçimi arasında bir kıyaslama yapılmış olsaydı bile, aslında ôlûm ve şiddet açısından çok da farklı olmayan sonuçlar doğuran denetim rejimleriyle karşı karşıya olduğumuz sôylenebilirdi.

Tarihselliği gôz ardı ederek belirli ve ôzgûl bir denetim rejimine karşılık gelen modern aile hayatı ve modern duygu rejiminin yônlendirdiği aile bireyleri arası ilişkiler evrenselleştirilmektedir. Bunun sonucunda farklı bir denetim ve duygu rejimi çerçevesinde anlamlandırılmaları gereken namus cinayetleri adeta bir "medeniyet kaybı" gibi gôrûlerek toplumsal kriz sôylemiyle birleşmektedir. Bu aşamada yapmamız gereken, namus cinayetlerine ilişkin bu sôylemsel çerçeveyi analiz etmektir.

Türkiye'de namus cinayetleri tartışması

Namus cinayetlerini toplumsal gerilik ya da medeniyet kaybı çerçevesinde anlamlandırmaya çalışan bu sôylem, en genel dûzeyde cinayetlerin ôznesi olan yapıların eğitim, hukuk gibi kurumlar aracılığıyla modern toplumla bûtûnleştirilmesine yônelik ıslah edici bir politikayı savunmaktadır. Ancak bu sôylem kimi bağlamlarda toplumsal geriliğin ve onun sonucu olarak algılanan namus cinayetlerinin belirli bir bôlgeyle ve etnik toplulukla ôzdeşleştirilmesi biçimini alarak bir "ôtekileştirme/dışlama" sôylemine dônûşmektedir. Bu çerçevede namus cinayetleri, esas olarak Gûneydoğu Anadolu'da yaşayan veya buradan başka bôlgelere gôç etmiş bulunan nûfusun sorunu olarak gôrûlmektedir. Ancak, burada dikkat çeken nokta, namus adına işlenen cinayetlerin ôtekileştirme/dışlama sôylemi çerçevesinde ağırlıklı olarak "tôre" ve "tôre cinayeti" terimleriyle ifade edilmesidir.

Namusla tôre arasındaki ilişkinin sorunsallaştırılması ve namus adına işlenen cinayetlerin namus cinayeti mi yoksa tôre cinayeti mi olarak kavramsallaştırılması gerektiği ûzerine yûrûtûlen tartışmalar, cinayetleri ceza politikaları ile ônleme çabası ve bu çabanın ûrûnû olarak yeni Tûrk Ceza Kanunu'nda yapılan dûzenleme çerçevesinde ortaya çıkmıştır. 1 Haziran 2005 tarihinde yûrûrlûğe giren 5237 sayılı TCK'nın "kasten adam ôldûrme" suçunun nitelikli hallerini dûzenleyen 82. maddesinde tôre saikine yer verilmiş, suçun bu saik ile işlenmesi halinde failin ağırlaştırılmış mûebbet hapis cezası ile cezalandırılması ôngôrûlmûştûr.

Bu dûzenleme; bazı hukukçular, aktivistler ve akademisyenler tarafından namus adına işlenen cinayetleri ônleme yolunda yetersiz bir dûzenleme olarak

değerlendirilmiştir. Bu değerlendirmenin gerisinde yatan kaygı; aile, aşiret gibi kolektivitelerin fiilen desteği alınmaksızın işlenen ve yine de fail tarafından "namusun temizlenmesi" amacı ile gerekçelendirilen kimi cinayetlerin töre saiki çerçevesinde yorumlanamayacağından ilgili düzenlemenin dışında kalacakları kaygısıdır.[7] Hemen anlaşılabileceği gibi bu kaygı, töre cinayetlerini ve daha genel olarak da töreyi aile meclisi kurumuyla ilişkilendiren bir yaklaşıma dayanmaktadır.

Namus ve töre tartışması başlığı altında önceden vurguladığımız aile ve siyaset ilişkisi veya rekabeti olgusunun özgül bir görünümü kendini belli etmektedir. Bu ayrım üzerinde yürütülen tartışma, sadece hukuki çerçevenin belirlenmesine ilişkin bir duyarlılıktan kaynaklanmamaktadır. Özellikle aile meclisi vurgusu, güçlü cemaat bağları ekseninde şekillenen bir sosyalliğin modernliğin mantığıyla bağdaşmayacak bir pozisyonunu teşhir etme kaygısıyla da bütünleşmektedir. Böylelikle merkezî bir siyasi iktidara rakip olarak gücü paylaşan kandaşlık şebekesinin veya "segmenter" toplum yapısının teşhisi ile namus cinayetlerinin saiki arasındaki sosyo-politik bağlantı da açığa çıkarılmış olmaktadır.

Namus cinayetlerini aile meclisi üzerinden töreyle ilişkilendiren bu yaklaşım bir yandan törenin kolektif niteliğini teşhis ederek Güneydoğu'da gerçekleşen vakaların özgünlüğünü ortaya koymaya yönelmekte, diğer yandan "bireysel" motiflerle kadınlara yönelik olarak işlenen cinayetleri namus başlığı altında cezai düzenlemenin kapsamına dâhil etmeye çalışmaktadır. Tam da bu nedenle namus cinayetlerinin ilginç bir biçimde "töre cinayeti" ve, *crimes of passion* kavramından mülhem, "tutku cinayeti" olmak üzere ikiye ayrıldığı bir sınıflandırma tarzı giderek yaygınlaşmaktadır.[8] Hemen anlaşılabileceği gibi, töre cinayeti kavramı bu sınıflandırma çerçevesinde, aile meclisi kararıyla işlenen namus cinayetlerini adlandırmak üzere kullanılırken, kadınlara karşı kıskançlık, tutku gibi görece bireysel motiflerle işlenen ve bu nedenle dünyanın hemen her yerinde görüldüğü vurgulanan cinayetler, namus cinayetlerinin "tutku cinayeti" adı verilen bir türü olarak kavramsallaştırılmaktadır. Kamuoyunda bu ikinci tür cinayetlere yönelik bir duyarlılık yaratmak ve bunları engellemeye yönelik caydırıcı yaptırımlar üzerinde ısrar etmek elbette ki anlamlıdır. Ancak kıskançlık ve tutku gibi motifleri namus kavramı altına yerleştirmek hem bütünsel sosyal olgu olarak namusu, hem de namusla ilişkilendirilmesi gereken töreyi anlamayı güçleştirmektedir.

Bu sınıflandırmalar ileride tartışacağımız kimi sorunlar içermekle birlikte yine de namus ve töre arasındaki ilişkiyi bilimsel açıdan kavramsallaştırma ça-

---

7 TCK'daki düzenleme bağlamında gerçekleşen namus saiki / töre saiki tartışması için bkz. Uçan Süpürge Kayıtları (2006) ve Kadının İnsan Hakları Yeni Çözümler Vakfı (2006).

8 Bu sınıflandırma için bkz. Pınar Ilkkaracan, "Kadının İşgücüne Katılımı Çok Düşük", *Milliyet*, 2/5/2005; Vildan Yirmibeşoğlu, "Müslümanının Töresinde Cinayet Yoktur", *Turkuaz* (*Zaman* gazetesi pazar eki), 6/8/2006, Sayı:225, s.6.

basının ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Ancak yukarıda değindiğimiz ötekileştirme/dışlama söylemi, töre cinayetleri ile namus cinayetleri arasındaki kavramsal ilişkiyi çözümleme girişimlerinden türememiş, özelde Türkiye'de günümüzün etno-politik tartışmalarına, genelde ise Türk modernleşmesine ilişkin belirli bir anlayışın temellendirilmesi çerçevesinde ortaya çıkmıştır.[9] Bu söylemin kavramsal bir çözümlemeye girişmeksizin ve namus vakalarının belirli bir bölgeyle sınırlı olmadığı gerçeğini dikkate almaksızın sorunu "ötekine" ait olduğunu iddia ettiği töre ve töre cinayeti terimleri ile ortaya koyması bu açıdan anlamlıdır. Bu söylem, tarihi ve dünyayı ileri/geri, medeni/ilkel gibi ikili karşıtlıklar çerçevesinde kavradığını belirttiğimiz bakış açısının siyaseten vardığı en uç noktayı temsil etmektedir. Modern siyasal toplumu kuran yurttaşlık bağıyla "geri" bir toplum düzenini nitelendiren kandaşlık arasındaki zıtlık, modern devletin yasalarına karşı arkaik bir toplumun töresini vurgulamak yoluyla bir başka biçimde ifade edilmektedir. Türkiye'nin başka bölgelerinde ortaya çıkan namus vakalarının töre kavramıyla ilişkisi daha önce de vurguladığımız gibi bu söylem tarafından irdelenmesi gereken bir sorun olarak görülmemektedir.

Töreyi ve töre cinayetlerini etnikleştiren ve bölgeselleştiren bu yaklaşım, konuyla ilgili ampirik verileri de dayanak almaktadır. Bu çerçevede en çok değinilen çalışma, Emniyet Genel Müdürlüğü tarafından gerçekleştirilen ve 81 ilde son 6 yıl içinde işlenen "töre cinayetleri"ni kapsayan araştırmadır.[10] Bu araştırma cinayetlerin fail ve kurbanlarının ağırlıklı olarak Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi kökenli olduklarını ortaya koymaktadır. Ancak bu veri iki nedenle bir ötekileştirmenin zemini olmaya uygun değildir. İlk olarak, burada söz konusu olan bir göreliliktir. İkinci olarak araştırma, niceliksel ağırlık belli bir bölgede de olsa, namus adına işlenen cinayetlerin Türkiye genelinde var olan bir olgu olduğunu da ortaya koymaktadır. Bu durumda belli bir bölgede ortaya çıkan yoğunluk, yalnızca bu bölgenin etnik ve siyasal özgünlükleriyle değil, aynı zamanda geniş toplumla bütünleşme sürecinde ortaya çıkan dinamiklerle de ilişkilendirilmek zorundadır. Tam da bu nedenle namus adına işlenen cinayetler öteki'nin değil, "bizim" sorunumuzdur.

Ancak namus adına işlenen cinayetlere ilişkin gerek içeriden gerekse dışarıdan yükselen gayrimedenilik eleştirileriyle baş etmeye yönelik politik stratejilere "bilimsel" bir dayanak bulma çabası, niceliksel ağırlık belirten ampirik verilerin bir *medeniyetçi depolitizasyon* aracı haline gelerek kolaylıkla bir ötekileştirmenin dayanağına dönüşmesini beraberinde getirmektedir. Daha önce de

---

9 En açık ifadesini basında bulan bu söylemin örnekleri için bkz. E. Özkök, "Asıl Kürt Sorunu Bu", *Hürriyet*, 14/6/2006, G. Aktan, "Aşiret Düzeni", *Radikal*, 4/11/2006, M. Kırıkkanat, "Fedai Nüfus", *Radikal*, 27/03/2005.

10 Emniyet Genel Müdürlüğü Asayiş Dairesi Başkanlığı Töre ve Namus Cinayetleri Raporu, http://www.egm.gov.tr/asayis/

değindiğimiz gibi, namus cinayetleri ve genel olarak kadın cinselliğinin denetiminde devreye giren şiddet pratikleri Batılılar tarafından sıklıkla İslâm'la ilişkilendirilmektedir. Öte yandan Avrupa Birliği ile yapılan temaslarda yetkililer, bu sorunu Türkiye'nin birliğe entegrasyon sürecinde çözmesi gereken temel sorunlardan biri olarak ortaya koymaktadır. Dışarıdan gelen bu iki baskı karşısında geliştirilen ötekileştirme/dışlama söylemi "medeniyet kaybı" ve "geri toplum yapısı" teşhislerini onaylamakta, ancak namus cinayetlerini töre kavramı altında etnikleştirerek bu teşhisleri kısmi ve bölgesel düzeyde benimsemekte ve böylece içerideki kimlik/farklılık taleplerini gayrimedeniliğe tahvil etmek suretiyle depolitize edebilmektedir.

Bununla birlikte törenin, kökleri siyasi tarihimizde bulunan farklı bir kavranışı, onun yukarıda ana hatlarıyla betimlediğimiz politik stratejinin dayanağı olma özelliğini zayıflatmaktadır. Bilindiği gibi töre kavramı, II. Meşrutiyetten başlayarak Türk modernleşmesinin ideolojik düzlemdeki hâkim unsurlarından biri olan Türkçü-milliyetçi ideoloji çerçevesinde yoğun olarak işlenmiştir. Bu çerçevede bir yandan demokrasi, kadın/erkek eşitliği ve çekirdek aile yapısı gibi modernliğin temel ilkeleri olarak görülen kimi idealler "Türk Töresi" adı altında Türk tarihi ve kültürüyle ilişkilendirilirken bir yandan da töre, ulusun birlik ve beraberliğini sağlayan temel unsur olarak görülmüştür.[11] İşte namus cinayetleri çerçevesinde ortaya çıkan ikinci söylem, töre kavramının ideolojik düzlemdeki bu rolünün sahiplenilmesinden kaynaklanmaktadır.

Törenin toplumu kurma ve bir arada tutma gibi olumlu yüklemlerini benimseyen bu söyleme göre töre, namus adına işlenen cinayetlerin gerisinde yatan asıl neden olarak değil, onları meşrulaştırmaya yönelik bir "mazeret" olarak işlev görmektedir.[12] Töreyi cinayetle ve daha genel düzlemde de çatışma ve şiddetle ilişkilendirmekten özenle kaçınan bu söylemin de, medeniyetçi depolitizasyonun başvurduğu bir araç olan ötekileştirme/dışlama söylemine kolayca eklemlenebileceğini söylemek mümkündür. Özü itibariyle olumlu olan törenin cinayete mazeret olarak araçsallaştırıldığını söylemek, bu cinayetleri, özneleri etkileyen anlamlı herhangi bir kültürel/toplumsal çerçeveyle açıklamanın imkânsız ve hatta yanlış olduğunu söylemeye varmaktadır. Bu durumda da açık-

---

11 Türkiye'nin ilk sosyologlarından ve Türkçülük akımının kurucularından biri olarak kabul edilen Z. Gökalp bu bakış açısının tipik bir temsilcisidir. Gökalp'e göre, Türk ailesi tarihsel köklerine inildiğinde "feminist" ve "demokratik" bir aileydi. Bu yüzden, Türkleri başka uluslardan ayıran en önemli özellik, diğerlerinin uygarlığa girebilmeleri için geçmişlerinden uzaklaşması gerekirken, Türklerin yapması gereken şeyin geçmişlerine yaklaşmaya çalışmaktan ibaret olmasıdır (Gökalp, 1987:149). Gökalp, "Türk töresi" kavramını bu bakış açısıyla, içinde bulunulan modernleşme sürecinin gereklerine uygun olarak tanımlayıp, baştan sona olumlu çağrışımlarla yükler (Gökalp, 1977).

12 Bu söylemin en iyi ifadesinin, TBMM Töre ve Namus Cinayetlerini Araştırma Komisyonu Başkanı Fatma Şahin'in "töre cinayetleri töreyi kirletiyor" ifadesi olduğu söylenebilir. Bkz. Ayşe Durukan, "Şahin: Töre Cinayetleri Töreyi Kirletiyor", http://www.bianet.org/2005/10/17/68933.htm. Aynı söylem içinde değerlendirilebilecek Saim Sakaoğlu ve Mikail Bayram'ın görüşleri için bkz. "Törenin Cinayetlerle İlgisi Yok", *Önce Vatan Gazetesi*, 28.10.2006.

lama çerçevesi olarak karşımıza ilkellik, barbarlık, sapkınlık gibi ithamları içeren etnosantrik bakış açısıyla malul bir kavram seti çıkmaktadır.[13]

Biri töre kavramının arkaik çağrışımlarından yararlanarak namus adına işlenen cinayetleri ötekine mal eden, diğeri törenin mutlak anlamda iyi olduğu fikrinden hareket eden bu iki söylem; namus, şiddet ve töre arasındaki ilişkiye dair sosyolojik bir argüman içermemektedir. Ancak, özellikle ötekileştirme/dışlama söylemi çerçevesinde bölgeselleştirilen ve etnikleştirilen töre kavramı, namusa dayalı şiddet pratiklerini bir biçimde tecrübe eden özneler tarafından da benimsenmiş görünmektedir.

TBMM Töre ve Namus Cinayetlerini Araştırma Komisyonu'nun Karadeniz Bölgesinde bazı il yetkilileri ve sivil toplum örgütlerinin temsilcileriyle yaptığı görüşmelerde komisyona, bölgede namus cinayetlerine rastlandığı, ancak töre cinayeti görülmediği yolunda açıklamalarda bulunulmuştur.[14] BM desteğiyle gerçekleştirilen araştırma çerçevesinde Karadeniz Bölgesi'nden İstanbul'a göç etmiş bazı kişilerle yapılan görüşmelerde de aynı nokta vurgulanmış ve töre cinayetlerinin diğer namus cinayetlerinden, aile meclisinin devreye girmesiyle farklılaştığı belirtilmiştir (Kardam, 2006).

Namus cinayetleri konusunda Güneydoğu ve Karadeniz Bölgeleri temelinde ayrım yapılırken sıklıkla dile getirilen diğer iki ölçütten biri kurbanlar ve failler, diğeri ise cinayet nedenine ilişkindir. Kimileri Karadeniz Bölgesi'nde bekâr kadınların Güneydoğu'da olduğu gibi babaları ya da erkek kardeşleri tarafından öldürülmediğini, ancak aldatma ve/veya aldatma şüphesi halinde evli kadının kocası tarafından namus gerekçesiyle öldürülebileceğini vurgulamaktadır. Yine Karadeniz Bölgesi'nde namus adına işlenen cinayetlerde tecavüzün Güneydoğu'dan farklı olarak kadının öldürülmesi için bir gerekçe oluşturmadığı, bu durumda tecavüz edenin öldürüleceği belirtilmektedir.[15]

Namus cinayetleri ve töre ilişkisine dair bu aşamaya kadar değindiğimiz görüş ve argümanları birarada düşündüğümüzde üç ayrı kavramla karşı karşıya olduğumuzu görürüz. Bunlar; "tutku cinayeti", "namus cinayeti" ve "töre cinayeti" kavramlarıdır. Konu hakkında bazı çalışmaları bulunan Pınar İlkkaracan'ın önerdiği gibi, namus cinayeti kavramını üst başlık olarak kabul ettiğimizde, cinayete ilişkin karar alma sürecinde aile meclisinin devreye girmediği namus cinayetlerini tutku cinayeti olarak adlandırmamız gerekir. Ancak, tutku, yalnızca fail ve kurban arasındaki özgül bir duygusal bağı işaret etmektedir. Örneğin, Karadeniz Bölgesi'nde kadının eşini aldatması veya aldattığının varsayılması nedeniyle namus adına öldürülebildiğini yaygın bir eğilim olarak

---

13 İki söylemin kaynaşmasının bir örneği için bkz. Ömer Lütfi Mete, "Töre ve Kavram Cinayetleri", *Sabah*, 29.04.2004

14 "Karadeniz'de Yapılanlar Hafif Şiddet", *Radikal*, 7/2/2006; "Trabzon'da Töre Cinayeti Yok", http://www.kenthaber.com/Arsiv/Haberler/2006/Subat/02/Haber_121245.aspx

15 Karadeniz'deki vakaların özgünlüğüne ilişkin bu görüşler için bkz. Kardam, (2006).

öne sürebiliyorsak, buradaki namus cinayetlerinin bireysel tutkulardan kaynaklandığını ileri sürmek tartışmalı hale gelir. Cinayeti ortaya çıkaran saik, bireylerin toplumsal gerçekliğe rağmen bazı tutum ve davranışlarını sürdürme konusundaki ısrarlı duygularını temsil eden tutkular değil, adına cinayet işlenmesi belirli bir toplumsal bağlamda meşru kabul edilen bir değer olarak namustur. Burada namus, zorlayıcı bir *bütünsel sosyal olguymuş* gibi kendini dayatmaktadır. Yani söz konusu olan, bireysel tutum ve davranışların aktörü olan kişilerin önceden kestirilemeyecek tutku ve duygularına bağlı bir eylem değil, belli bir sosyolojik yasaya uyum gösteren toplumsal bir eğilimdir.[16]

Namusun temizlenmesi ile gerekçelendirilen ve bu temelde bir meşruluk zemini bulan bu cinayetler tutku çerçevesinde kavramsallaştırılamayacağına göre, geriye irdelenmesi gereken temel kavramlar olarak töre cinayeti ve namus cinayeti kalmaktadır. Töre cinayetlerini namus cinayetlerinin bir türü olarak ayrıştıran ya da her ne kadar her iki vakada da geride bir namus saiki bulunsa da bunları iki ayrı kategori olarak ele alan yaklaşımların dayandığı ölçütleri tekrar hatırlayacak olursak karşımıza belirli bir kategorizasyon çıkmaktadır. Buna göre, töre cinayetleri en başta, aile meclisinin devreye girdiği namus cinayetlerinin bir türü olacaktır. Buna ek olarak faillerin; koca, baba veya erkek kardeş, kurbanların ise evli veya bekâr kadınlar olabildiği vakalar olarak da diğer namus cinayetlerinden ayırt edilmeleri gerekecektir. Son olarak, kadının yalnızca evliliğe ilişkin kişisel tercihleri nedeniyle değil, tecavüz kurbanı olması halinde bile öldürüldüğü namus vakaları da töre cinayeti kapsamına dâhil edilecektir. Buna karşılık, evli bir kadının aldatma veya aldatma şüphesi halinde ailenin fiilen müdahalesi olmaksızın kocası tarafından öldürüldüğü vakalar ise töreyle ilişkisi bulunmayan namus cinayetleri olarak kavramsallaştırılacaktır.

Bu sınıflandırma, Türkiye'de işlenen namus cinayetlerinin farklı örüntülerini sergilemesi bakımından ilk bakışta anlamlı gibi görünmektedir. Ancak burada töre cinayeti, bölgesel düzeydeki farklılıkları betimleyen bir kategori olarak yalnızca bir adlandırmadır. Betimleyici bir çerçevenin ötesine geçip farklılıkları sosyolojik ve/veya antropolojik olarak çözümlemeye girişti̇ğimizde, söz konusu kategoriler basit birer adlandırma olmaktan çıkıp farklılık ve ortaklıkları temellendirmeye yönelik bir kavramsallaştırmaya dönüşmek zorundadır. Farklılık örüntülerinin kavramsal karşılığını irdelemek, gayrimedenilik ve toplumsal geriliğin töre adı altında ötekine mal edilmesinin gerisinde yatan iktidar gerçeğini açığa çıkarmak bakımından temel önemdedir.

Cinayetlerin işleniş mekanizmasında karar alma süreci, kurbanlar ve failler nezdinde ortaya çıkan farklılıkların kökenini, namus anlayışını üreten topluluğun akrabalık bağlarının ve evlilik birliğinin kurulmasına ilişkin olarak benimsediği ölçütlerde aramak yanlış olmayacaktır. Türkiye'de bu alanda yapılan

16 Namus ve tutku kavramları arasındaki ilişkiye dair bir tartışma için bkz. Abu-Odeh (2004: 261-4).

araştırmalar Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde geniş akraba grupları olan aşiretlerin ve endogam evliliklerin yaygınlığını işaret etmekle birlikte bu konuda bölgeler arası karşılaştırmaya izin verecek ölçüde ayrıntılı ve güncel veriyi içermemektedir. Bununla birlikte Güneydoğu'da namus uğruna işlenen cinayetlerde gerek evli gerekse bekâr kadınların baba ve/veya erkek kardeşler tarafından öldürülmesini en azından teorik bir aksiyom olarak endogamik evlilik rejimiyle ilişkilendirmek yanlış olmayacaktır.

Endogami ve bunun Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da yaygın bir formu olan (antropoloji literatüründe *paralel kuzen evliliği* olarak adlandırılan) *amcakızı evliliği* (FBD)[17] gerek evlilik öncesinde gerekse evlilik birliği boyunca kadının birinci dereceden erkek akrabalarının onun bedeni ve cinselliği üzerindeki denetimini sürekli kılmaya elverişli bir kurum gibi görünmektedir. Bu kurum aşiret yapısıyla birarada düşünüldüğünde, aile meclisinin karar alma sürecindeki rolü de anlam kazanmaktadır. Öte yandan namus kodunun Güneydoğu Anadolu dışındaki bölgelerde bekâr kadınlar üzerinde cinayeti gündeme getirecek derecede katı bir biçimde işlememesi, buna karşılık cinayetin evlilik birliği içinde aldatma şüphesinin ortaya çıkmasıyla gündeme gelmesi ve koca tarafından işlenmesi biçimindeki farklılığı da egzogami ile ilişkilendirmek mümkündür.[18]

En genel anlamıyla dışarıdan evlenmeyi ifade eden egzogami, eş seçimine ilişkin tercihlerde ailenin denetimini bütünüyle ortadan kaldırmayabilir. Ancak, evliliğin, belirli bir akrabayla evlenme zorunluluğu gibi yapısal bir ilkeye bağlanmadığı durumlarda, denetimin görece daha esnek ve daha az çatışmacı bir karaktere bürüneceğini düşünmek mümkündür. Bu durumda koca tarafından işlenebilecek bir namus cinayetinin olasılık haline gelmesi ise namus ahlâkının öngördüğü beden ve cinsellik denetimi görevinin evlilik birliği çerçevesinde kocaya aktarılmasını ifade etmektedir.

Bir namus cinayetini töreyle ilişkilendirmekte başvurulan ölçütlerden birinin de tecavüze uğrayan kadının öldürülmesi olduğunu vurgulamıştık. Bu eğilim de endogamik evlilik rejiminin katı bir biçimde uygulandığı bir toplumsal bağlamla ilişkilendirilebilir. Evlilik konusunda özellikle kadına, ama çoğu zaman erkeklere de seçme hakkı vermeyen bu sistemde kişisel iradenin gözetilmemesi basit ve tikel bir sorun olmayıp, toplumsal hayatın geneline yayılmış

17 "Paralel kuzen evliliği", aynı cinsiyete sahip olan kardeşlerin çocuklarının, yani teyze çocukları veya amca çocuklarının kendi aralarında evlendirilmesini adlandıran genel bir terim olup "çapraz kuzen evliliğine" karşıt olarak konumlandırılmıştır. Güneydoğu Anadolu bölgesinde Kürtler arasında, (antropoloji literatüründe kısaca FBD, yani *father's brother's daughter*, evliliği olarak adlandırılan) amc*akızı evliliğ*inin çok yaygın olduğu kabul görmektedir. Amcakızı evliliğinin Kürtlerde toplumsal barış ve çatışma ilişkilerini nasıl etkilediği konusunda bir analiz için bkz. Bruinessen (2003: 118-20).

18 M. E. Meeker, Levanten Araplarda ve Türkiye'nin Of yöresinde namus ve şeref kavrayışlarını karşılaştırmalı olarak incelediği çalışmasında kadının cinselliği üzerinde evlilik öncesi ve sonrasında işleyen denetimi özneler açısından karşılaştırırken evlilik rejimlerine ilişkin bu farklılığı temel almaktadır (Meeker, 1976: 395). Abu-Lughod (2004: 184) da amcakızı evliliğinin bu etkisini Mısır'daki Evlad Ali Bedevileri özelinde ele almaktadır.

ve insanlar arası çatışmaları yönetme hususunda da belirleyici olan bir nitelik göstermektedir. Örneğin, bir kan davasında asıl olan, cinayeti işleyen kişiyi cezalandırmaktan çok intikam alarak kaybedilen toplumsal saygınlığı onarmak olduğundan, katil dışındaki kişiler de öldürülebilir hale gelir. Tecavüz edilen kadının öldürülmesinde de benzer bir mantık işlemektedir. Yani liberal bakış açısından tayin edici olan ve bireyi eyleminin sonuçlarıyla yüzleştirme ilkesine dayalı bir adalet anlayışının kaynağı olan "seçme ilkesi", burada hiçbir önem taşımaz; esas olan, bireylerin seçimleri/eylemleri dolayısıyla ortaya çıkan sonuçların bedelini ödemesi değil, söz konusu eylemin kolektif hayat üzerindeki etkilerini dengeleyecek tepkileri derhal verebilmektir.

Bütünsel sosyal olgu olarak namus bağlamında ele alındığında, tecavüze uğrayan kadınlara namus uğruna verilen tepkiler tüm şaşırtıcılığını yitirir. Burada tecavüz eden fail kadar, hatta daha çok kadının hedef alınıyor gözükmesinin nedeni, mevcut aile sistemi, evlilik kuralları ve toplumsal saygınlık anlayışı arasındaki özgül ilişkilerden ileri gelmektedir. Bu özgül bağlam kadının maruz kaldığı eylem yüzünden azalan veya tümüyle yok olan aile şerefinin restorasyonu için, söz konusu kaybın cisimleşmiş temsilcisi olan kişinin de ortadan kaldırılmasını zorunlu kılmaktadır. Dolayısıyla bu tip vakalarda kadının öldürülmesi, ona eylemi yüzünden verilmiş bir ceza olmaktan çok, toplumsal beklentileri karşılamak üzere yerine getirilmesi gereken bir ödev niteliği taşımaktadır.

Ancak, katı bir endogamik evlilik rejimine dayanan ve bu nedenle namus kaygısını tecavüze uğrayan kadının öldürülmesine vardıran bu sistem, töre dediğimiz soyut kurallar demetinin kendi doğasını değil, somut bir sosyal soruna töre kurallarının uygulanışını temsil etmektedir. Dolayısıyla, namus cinayetlerinin işlenişinde Güneydoğu'ya özgü olan farklılık örüntüleri ile töre arasında zorunlu bir bağlantı olduğunu düşünmek doğru olmaz. Töre, toplumsal hayatın kuruluşunu belirleyen temel ilke olarak anlaşıldığında, farklı toplumlarda farklı şekillerde işlese de, törenin ihlaliyle ortaya çıkan sosyal sorunlar en uç durumlara varıldığında sorun konusu olan kişilerin hayatına "cinayet işlemiş sayılmaksızın son verilebilmesi"ni olanaklı kılmaktadır. Bu durumda öldüren kişi katil olarak kabul edilmediği gibi, ölen kişi de kurban veya maktul olarak kabul edilmemektedir.[19] O kişinin öldürülmesi, toplumsal hayatın bütünlüğü-

19 Cinayet işlemiş sayılmaksızın öldürebilme meselesini siyasal ontoloji açısından değerlendiren Giorgio Agamben (2001), "kurban edilemeyen, ama öldürülebilen" *kutsal insan* figürünü, her türlü siyasal egemenlik biçiminin kurucu niteliği olan "istisna halinin" baş aktörü kabul eder. Hukukun askıya alındığı ve insanın salt "çıplak hayat" olarak algılandığı bu özgün moment, namus cinayetlerinde öldürülen kadınların durumuyla bire bir örtüşmemekle birlikte, topluluğun siyasi varoluşunu olanaklı kılan eylem olmak bakımından aynı ontolojik niteliğe sahip gibi görünmektedir. Ayrıca, ölüm ve ölü karşısındaki tavırlar bakımından da namus cinayetlerinin ortaya çıkardığı sonuçların kültürel açıdan "istisnai" bir tutumu temsil ettiğini görebiliyoruz. Bu istisnai tutumun Güneydoğu'da namus uğruna işlenen cinayetlerdeki tipik bir görünümü, öldürülen kadınların cenazelerinin aileleri tarafından sahiplenilmemesi ve öldürülenin ailesine başsağlığı dilenmemesidir. Ölüye duyulan saygıyı ve ölüm karşısındaki toplumsal dayanışmayı temsil eden ritüeller namus söz konusu olduğunda geri çekilmektedir. Ölümün kültürel açıdan

nün ve siyasi varlığının herkese karşı ileri sürülebilmesi için yerine getirilmesi gereken *siyasi* bir edim olarak kabul edilir. Ahlâk, hukuk, iktisat gibi farklı düzlemlerin hepsi öldürme eyleminin siyasal anlam kazandığı bu düzeyde eriyip kaynaşırlar. Farklı düzeylerin bu şekilde kaynaşması, şahsın öldürülmesi toplumun varlığına yönelmiş ilkesel bir tehdidi karşılayan bir eylem olduğu için, siyasi toplum olabilmenin içerdiği tüm anlamları da açığa çıkarır.

Arkaik ve modern olmayan çağrışımları aracılığıyla töre kavramı, namus cinayetlerinde ortaya çıkan farklılık örüntülerinin eşdeğerliliğinin yadsınması ve bu örüntülerin bir toplumsal krizin işaretleri olarak kodlanmasını sağlamaktadır. Böylelikle Türkiye'nin başka bölgelerinde de görülen namus cinayetleri münferit vakalar olarak kabul edilirken, Doğu bölgelerinde gerçekleşen namus cinayetleri gayrimedeniliğin timsali olan bir toplumsal sorun olarak tanımlanabilmektedir. Bu ise bir yandan namus cinayetlerinin işlenişinde ortaya çıkan başka özgüllük ve farklılıkların araştırılıp çözümlenmesinin önüne set çekerken diğer yandan cinayetleri tanımlayan unsurun göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Kimin tarafından ve nasıl gerçekleştirilirse gerçekleştirilsin, namus adına öldürmenin genel bir eğilim olarak ortaya çıktığı ve meşruluk zemini bulduğu tüm bağlamlarda ortak olan bu unsur, yukarıda da değindiğimiz gibi, cinayet işlemiş sayılmaksızın insan öldürebilmenin olanaklı olmasıdır.

Sonuç

Töre, namus uğruna öldürmenin meşru görüldüğü bağlamların ortak özelliğini, yani cinayet işlemiş sayılmaksızın öldürebilir olmayı ifade ediyorsa, medeniyetçi bir ötekileştirmenin/dışlamanın aracı olamaz. Törenin bu işleve elverişsizliği, onun milliyetçi söylem tarafından Türk toplumunun birlik ve beraberliğine ve eşsizliğine vurgu yapan "olumlu" bir kavram olarak kullanılmasından da çıkarsanabilir. Bütün bunlar töre kavramı aracılığıyla gerçekleştirilen dışlamanın gerisinde namus cinayetlerine ilişkin analitik bir yaklaşımın değil, dar ve basit anlamıyla siyasi bir kaygının yattığını açığa çıkarmaktadır. Ancak bu kaygının anlaşılabilmesi, töre ve namus kavramlarına ilişkin yapmış olduğumuz analizin, aile, kadın ve modernleşme sürecinin tarihsel bir çözümlemesi ile birarada ele alınmasıyla mümkün olabilecektir.

Siyasal tarihimizde aile ve kadın meselesi, "ilerleme"nin veya Türkiye'nin siyasal jargonunda popüler olan ifadesiyle "devletin kurtarılması"nın gerekliliğinin kabul edilmesiyle bir sorun olarak ele alınmaya başlanmıştır. Gelişmenin sağlanabilmesi ve diğer devletlerin eriştiği maddi uygarlık düzeyinin yakalanabilmesi için gerekli olduğu fark edilen ilk şeylerden biri, toplumsal ve ekono-

---

katlanılabilir ve kabul edilebilir bir olgu olmasını sağlayan bu ritüellerin yokluğu, namus cinayetine maruz kalan insanların sosyal açıdan ölü kabul edilip edilmediği veya çıplak hayat olarak algılanıp algılanmadığı konusunda bazı şüpheler uyandırmaktadır.

mik varlıkların, birbirini izleyen kuşaklarda birikimli olarak artması gerektiği inancı olmuştur. Tanzimat sırasında, ilk başta devletin bürokratik aygıtını hedef alan bir dizi reformun ardından daha kalıcı ve etkili sonuçlar elde etmek üzere "maarif reformları" veya iktisadi hayatın işleyişi açısından önemli olacak mülkiyet ve miras meselelerini düzenleyen bazı hukuk reformları yapılmıştır. İşte, aile hayatı ve bir ilişki sistemi olarak aileyi kuran öznelere, devletin "alıcı gözüyle" baktığı ilk müdahaleler bu dönemde gerçekleşmiş ve özellikle maarif reformları ve miras meselesinin hukuki düzenlenmesi, "çocukluk" konusunu siyasi gündemin önemli maddelerinden biri haline getirmiştir.

Modern düşünce tarihinde kadının siyasal bir sorun olarak ele alındığı ve stratejik bir bakış açısının hedefi haline geldiği ilk bağlam, kadının, toplumsal gelişmenin taşıyıcısı olduğu kabul edilen çocuk karşısındaki konumuyla ilgili olmuştur. Çocuk ilerleme demektir; ama çocuğun gelişebilmesi ve serpilmesi, anne aracılığıyla gerçekleşen çocuk eğitimi dolayısıyla doğrudan kadının konumuna bağlıdır. Bu yüzden entelektüeller arasında kadın nüfusun kalitesi konusunda baş gösteren endişeler; aşk, evlilik hayatı, görgü kuralları gibi modern toplumsal yaşamın kadınla ilişkilendirilen alanlarında yeni tartışmaları gündeme getirmiş, bu tartışmalar kendileri de modern olan roman, tiyatro ve gazete gibi bir dizi iletişim aracında ifadesini bularak yaygınlaşmaya başlamıştır. Savaşla birlikte, kadının iktisadi hayatın içine çekilmesi gerekliliğinin doğması ve müslüman kadınların yavaş yavaş çalışma dünyasına girmesiyle ise modern kadın imgesinin oluşturulmasında bir basamak daha aşılmıştır.

Fakat kadının siyasal ve toplumsal açıdan yeniden konumlandırılması, kökünün çok derinlerde olduğu kabul edilen bir "medeniyet" ve/veya "kültür" farkıyla ilişkilendirilerek, Türk modernleşme tarihinin en zikzaklı ve sorunlu alanlarından biri haline gelmiştir. Bu bağlamda, Batılılaşma sürecine verilen İslâmcı veya muhafazakâr tepkilerin esasını, kadınlık durumunun modern Türk toplumunun siyasal hayatındaki yerinin ne olacağı konusundaki anlaşmazlığın tayin ettiğini söylemek yanlış olmaz. Bu anlaşmazlık, Batı toplumlarının kurdukları uygarlığın sadece maddi boyutlarının alınması gerektiğini savunan alternatif modernleşme önerilerinin temel hareket noktalarından biridir. Bu alternatif arayışları her farklı tarihsel dönemde, o dönem için geçerli ve meşru kabul edilen ideolojik söylemler çerçevesinde kendini yeniden üretmiştir. Kimi zaman otantik ve doğru bir modernlik siyaseti savunusu, kimi zaman toplumda çoğunluğun kültürüne ve geleneklerine saygı göstermenin demokratik kültürün bir gereği olduğu savunusu, günümüzde de din ve vicdan özgürlüğü savunusu şeklini alan bu direnç, aile ve kadın meselesinin muhafazakâr bakış açısından "aşırı" görünen yönlerini törpüleyecek bir siyasal güç olarak varlığını her zaman korumuştur.

Türkiye'de modernleşmenin özel hayat siyaseti her zaman için bu karşıt gücün ortaya koyduğu muhalefetin yarattığı dengeleri gözetmiş ve çokeşlilik, ka-

dın emeğinin çalışma hayatına çekilmesi gibi modern sosyallik açısından hayati bulunan konular dışında asıl olarak "gelenek" ile uzlaşmak doğrultusunda olmuştur.[20] Kadın tarihiyle ilgili yapılan son dönem çalışmalarda, kadın konusunda benimsenen siyasetin geliş gidişleri ve bu yöndeki asıl eğilim çok net bir şekilde görülebilmektedir. Modern Türk siyasal hayatı, asıl olarak cinsiyetçi tahakkümün olabildiğince normalleştirilmesi, bunun başarılamadığı durumlarda ise talileştirilmesi stratejisini benimsemiştir. Ancak namus cinayetleri bağlamında bir kez daha siyasallaşan aile ve kadın meselesi, gelenek ve modernlik arasında ulaşılan ve çoktandır korunan bir denge pozisyonunun terk edildiğini göstermektedir.

Özel hayat siyasetinde "gelenek" ile ulaşılan bu denge durumunun, namus cinayetleri konusunda kadının içinde bulunduğu topluluğun geleneklerine karşı yürütülecek bir siyaset yararına bırakılmasını nasıl anlamlandırmak gerekir? Bununla namus adına cinayet işlenmesine önceden olumlu bakıldığını ve bu durumun değiştiğini söylemek istemiyoruz. Aslında önceden de bu tip eylemler cezalandırılıyordu; ama bu konuda görece bir hoşgörü ve onaylayıcı tutumların varlığından da söz etmek mümkündü. Şimdi söz konusu olan ve anlamlandırılması gereken şey işte bu "hoşgörünün" ortadan kalkması ve meselenin bir toplumsal kriz hassasiyetiyle değerlendirilmeye başlanmasıdır. Bu zihniyet dönüşümünde belirleyici olan faktörler arasında kadına karşı şiddete duyulan tepki, farklı kültürel çevrelerde yaşıyor olmanın ve toplumsal değişmenin beraberinde getirdiği değer çatışmaları ve uluslararası örgütlerin etkisi gibi bir dizi etmenin de rol oynadığı açıktır. Ancak meselenin basında ve bazı akademik araştırmalarda, yukarıda da analiz ettiğimiz sorun edilme biçimi daha farklı bir siyasal meselenin varlığını işaret etmektedir.

Bu meseleyi töre kavramının sorunlaştırılma biçimine bakarak biraz daha açabiliriz. Yukarıda töre kavramına yüklenen olumlu anlamların, içinde bulunulan konjonktürde töre adına cinayet işlenmesiyle nasıl sorunlu hale geldiğinden söz etmiştik. Töre, gelenekten kopuş süreci olarak modernliğin muhtemel yabancılaştırıcı etkileriyle başa çıkmak ve otantik ve yerli bir kimlik algısını güçlendirmek amacına hizmet ettiği oranda işlevsel ve olumluydu. Bu açıdan bakılınca töre, geleneğin ikamesi ve mevcut siyasi yapının toplumda kökleşmiş olmasının bir işaretiydi. Törenin bu işlevi onun yalnızca otantik çağrışımlarından değil, aynı zamanda toplumsalı kuran temel ilke, yani bir tür *nomos* ya da *yasa* olarak anlaşılmasından kaynaklanıyordu. Namus cinayetleri ile töre arasında bir ilişki kurulana kadar törenin tam da kurucu ilke olmaklığıyla şiddet ve çatışmayla olan ontolojik ilişkisi sorgulanmıyor ya da görmezden ge-

20 Bu uzlaşının temel görünümlerinden birini bizatihi cinsellik odaklı namus kavrayışı oluşturmaktadır. Nükhet Sirman (2006) akraba gruplarının namus ahlâkının işleyişindeki rolünün ulus-devletin "iki hayalî unsuru olan ulus ve aileye", Türk modernleşmesinin yapıtaşları olarak görülen yasa ve kurumlar aracılığıyla nasıl aktarıldığını aydınlatan doyurucu bir analiz sunmaktadır.

liniyordu. Bu ilişkinin namus cinayetleri bağlamında gündeme getirilmesiyle sarsılan "iyi töre" söyleminin onarılması törenin cinayetin mazereti olarak araçsallaştırıldığı söyleminin inşasıyla başarılmaya çalışılıyordu. Diğer yandan, "iyi töre" söylemindeki bu kırılmanın Türkiye'nin kimlik/farklılık talepleriyle şekillenen politik gündemiyle çakışması törenin ve onunla ilişkilendirilen namus cinayetlerinin ötekine mal edilmesini içeren yeni bir medeniyetçi söylemi açığa çıkardı. Törenin olumsuz bir anlam kazanarak hedef alındığı düzey, farklılık taleplerinin depolitizasyonu ile bu farklılıkların dayanağı olan kültürel gelenekler ve sosyal pratiklerle töre arasında bir bağ kurmanın mümkün olduğunun görüldüğü düzey oldu. Böylelikle modernleşme sürecimizde ayrıcalıklı bir yeri olan ve güncel siyasi tartışmalarla örtüşen "medeniyet" meselesi de kapsamlı olarak tekrar gündeme getirilmiş oldu.

Gerçekten de bir medeniyet meselesi olarak modernleşme söylemi, siyasal hayatımızın en belirgin özelliklerinden biri olmuş ve esas olarak devlet toplumla hep "eğitim" ve "hukuk"un diliyle konuşmuştur. Kaynaklandığı antropolojik ve sosyolojik çerçeveden koparıldığında bir ilkellik sorunuymuş gibi görülen namus veya töre cinayeti olgusu söz konusu olduğunda da yine hukuk ve eğitimin disipline edici teknolojilerinin yardıma çağrıldığını görüyoruz. Oysa tüm çalışmamız boyunca, namus kavramının aslında hukuk, iktisat veya eğitim gibi sosyal hayatın kısmi veçheleriyle değil, toplumsal hayatın toptan işleyişiyle ilgili bütünsel bir olgu olduğunu vurguladık. Bu yüzden modernleşme tarihimiz boyunca, toplumsal sorunlara müdahale etmekte kullanılagelen teknolojilerin bu meselenin kapsam ve boyutlarına kıyasla son derece kısmi kaldığını düşünüyoruz.

Türk modernliğinin belirgin özelliği devlet merkezli bir süreç olması ve hareket noktasını devletin toplum kurucu gücüne duyulan inancın teşkil etmesidir. Bu öncelik, her zaman için, evrensel bir akla dayandığı düşünülen bir seçkinler grubunun paylaştığı ilkelerin yarattığı meşruiyet iddiasından ileri gelmektedir. Sonuçta devlet, "geri", "ilkel" veya "gayrimedeni" bulunan bazı toplumsal pratikler karşısında, insanlığın ortak aklı ve birikimini kullanarak toplumsal alana müdahale eden bir kurumsal yapı gibi düşünülmektedir. Ne var ki, kadın cinselliğinin denetimi konusu, farklı toplumsal formasyonların farklı şekillerde icra ettiği bir siyasettir. Oysa Türk siyasal tarihinde aile ve kadın sorunlarının siyasallaştırılma biçiminden ötürü kadın özgürlüğü ve modernleşme arasında eşitlik kuran güçlü bir siyasi gelenek ortaya çıkmıştır. Bu yüzden, kadın özgürlüğü adına yapılan siyaset, hep devletin toplumsal alanda düzenleme yapmaya davet edildiği ve geleneksel olarak eğitim ve yasanın dilini konuşan bir siyaset olagelmiştir. Burada özgürlüğün siyasi kavranışı açısından çelişkili ve paradoksal bir durumun ortaya çıktığını işaret etmeden geçemeyeceğiz. Siyasal mücadeleler tarihinde, liberalizmden anarşizme kadar, özgürlük talebinde bulunan her siyasi görüş açısının asıl eğilimi devlet iktidarının sınırlan-

dırılması yönünde olmuştur. Halbuki, Türkiye'de kadın özgürlüğü adına izlenen siyasetin asıl eğilimi, devletin bir *deus ex machina* gibi siyaset sahnesine dâhil edilmesi, yani egemenlik aygıtının etkinlik alanının genişletilmesi yönünde olmuştur.

Bu çelişkili pozisyon kısmen, kadın hareketinin uluslararası eğilimlerinden kaynaklanan mücadele geleneklerinin benimsenmesinin bir sonucudur. Ancak, söz konusu durumun, Türkiye'de devletin toplum kurucu gücüne ve siyasi önceliğine vurgu yapan "çağdaşlaşma" zihniyetiyle örtüşen, tabiri caizse "bizim özelimize ait" olan, yerel belirleyenlerinin de olduğuna dikkat çekmek istiyoruz. Böyle bir siyaset sadece devletin cinsiyet açısından yansız olduğu varsayımına dayalı olarak yapılırsa anlamlı ve özgürlükçü olabilir. Hâlbuki cinsiyetçilik, cemaat ve geleneksel ataerkillik eleştirisinin *locus classicus*'u olan ailede işleyen kısmi ve saf bir *baskı rejimi* içinde değil, devlet, aile, cemaat ve sivil toplumun karşılıklı olarak etkileşimde bulunduğu yaygın ve bütünleşik bir *iktidar şebekesinin* ana arterlerinde ve özellikle de kılcal damarlarında hayat bulmaktadır.

Egemenlik aygıtının etki alanını genişletmek derken, özgül bir konjonktürün dayattığı stratejik ve/veya taktik politikaları değil, genel bir tarihsel eğilimin varlığını işaret ettiğimizi bir kez daha vurgulamak istiyoruz. Bu eğilimin en hazin sonucu, kadın özgürlüğünü, imam nikâhlı kadınların belediye nikâhıyla evlendirilmesi veya kadınları eğitme amacıyla gerçekleştirilen okuma yazma kampanyalarına indirgeyen yoksullaştırıcı bir özgürlük anlayışını belirleyici kılması olmuştur. Diğer yandan, Türkiye'de cinsiyetçiliği hep tek yanlı olarak cemaatten ve erkeklerden kaynaklanan amansız bir baskı rejimi olarak resmeden bu anlayış, kadının cinsiyetçi rejimin tekâmülündeki rolünün gözlerden kaçmasına yol açmıştır. Namus cinayetleri tartışmaları, bir kez daha, kadının tek yanlı bir kurban olarak öne çıkarıldığı bir tartışma sürecini başlattı. Çalışmamız boyunca yeri geldikçe, kadının ideal veya canavar anne olarak veya kurtarıcı görünümünde bu sürece nasıl dâhil olabileceğini göstermeye çalıştık.[21] Bu tartış-

21 Türkiye'de kadın sorunu etrafında şekillenen tartışmaların bir homojenlik arz etmediğinin, söz ettiğimiz handikapların farkında olup bunları aşma yönünde çalışmalar yapan farklı yaklaşımların da bulunduğunun ayırdındayız. Örneğin, Deniz Kandiyoti (1988; 1997: 108-33) gibi feminist yazarların ata*erkil pazarlık* kavramı ekseninde geliştirdiği tartışmaların, "siyasal bağı" bir sözleşme anlayışı çerçevesinde yapılandıran geleneksel siyaset teorilerinin handikaplarını taşımasına rağmen, esas olarak bu tek yanlı iktidar kavrayışlarını aşmak yönündeki niyet ve girişimleri temsil ettiğini söyleyebiliyoruz. Söz ettiğimiz bu "modernlik olarak kadın özgürlüğü anlayışı"nı aşma amacını güden başka yaklaşım ve görüşlerin de varlığına rağmen, bu yaklaşımların belirleyici olmadıklarını vurgulamadan da geçemiyoruz. Ne yazık ki, alternatif feminist görüşler, kadın çalışmaları alanında da, kadın siyaseti alanında da belirleyici olamamaktadır. Sadece kadın tarihi alanında yapılan çalışmalar bile, aslında cinsiyetçi tahakkümün ve ona karşı koymanın nasıl algılandığını açığa çıkarmaktadır. Söz konusu çalışmaların ağırlık merkezinin, kadınlara karşı amansız ve katı olan bir baskı rejimine rağmen, ayakta kalmaya çalışan ve hayat hakkı mücadelesi veren kadın kahramanlarla ilgili anlatılara kayma eğilimi gösterdiği dikkati çekmektedir. Fatma Aliye'den Nezihe Muhittin'e kadar bir çeşit kahramanlar tarihi yazma eğilimindeki çalışmaların önemini ve öne çıkarılan kadınların özgürlük sürecine yaptıkları kat-

ma çerçevesinde, medeniyetçi amaçlarla kullanılagelen geleneksel müdahale araçlarının etkisizliği ortaya çıkınakla kalmamış, sadece sosyal ve kültürel bağlamına yerleştirilmiş siyasi müdahalelerin etkili ve özgürleştirici sonuçlar doğurabileceği de belli olmuştur. Bu siyasal müdahalelerin ne olması gerektiği, hangi teknikleri kullanacağı teorik bir tartışmanın yanıt üretebileceği bir mesele olmayıp, doğrudan namus meselesinin mağduru olan kadınların hayat deneyimlerinin ve karşı koyma biçimlerinin yaratıcılığına bağlı olarak yanıtlanabilecek bir sorudur. Fakat yanıt ne olursa olsun, bu müdahalelerin özgürlükçü bir sonuç doğurabilmesinin yolu, bizzat bu süreçleri deneyimleyen insanların anlam dünyalarının bütünselliği içine yerleşmekten ve bunu hareket noktası almaktan geçmektedir.

KAYNAKÇA

Abdo, Nahla (2006) "Namus Cinayetleri, Ataerkillik ve Devlet: İsrail'de Kadın", *Namus Adına Şiddet* içinde, der. S. Mojab, N. Abdo, çev. G. Kömürcüler, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., s.63-96.

Abu-Lughod, Lila (2004) *Peçeli Duygular*, çev. S.Ertüzün, İstanbul: Epsilon.

Abu-Odeh, Lama (2004) "Arap Toplumlarında Namus Cinayetleri ve Toplumsal Cinsiyetin İnşası", *Müslüman Toplumlarda Kadın ve Cinsellik* içinde, der. P. İlkkaracan, çev. E. Salman, İstanbul: İletişim Yay., s.243-264.

Agamben, Giorgio (2001) *Kutsal İnsan, Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, çev. İ. Türkmen, İstanbul: Ayrıntı Yay.

Anderson, Benedict (1993) *Hayali Cemaatler, Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İ.Savaşır, İstanbul: Metis Yay.

Aries, Philippe (1965) *Centuries of Childhood*, trans., R. Baldick. New York: Vintage Books.

Antoun, Richard T. (1968) "On the Modesty of Women in Arab Muslim Villages: A Study in the Accommodation of Traditions", *American Anthropologist*, 70(4): 671-697.

Badinter, Elisabeth (1992) *Annelik Sevgisi: 17. Yüzyıldan Günümüze Bir Duygunun Tarihi*, çev.K.Çelik, İstanbul: Afa Yay.

---

kıların değerini küçümsüyor değiliz. Ama bu bakış açısıyla yapılan çalışmalarda öne çıkarılan "iktidara karşı koyan kadın" imgelerinin görkemi yanında, kadınların neden ataerkil iktidar pratiklerine rıza gösterdiklerini, bu cinsiyetçi şebekenin oluşumunda kadının rolünün ne olduğunu anlamamızı sağlayacak vurgular fazlasıyla sönük kalmaktadır. Hâlbuki namus meselesinde de görüldüğü üzere, sadece zorlayan, baskılayan, rıza almayan, kısacası toplumun birliğini kurma vaadi içermeyen bir iktidarın işleyebilmesi mümkün değildir. İşte iktidara dair olguların bütünselliği ve namusun bu niteliğinin vurgulanması asıl önemini bu noktada göstermektedir. Namus meselesinin bütünsel bir olgu olduğu iddiası, ilk başta cinsiyetin çok belirleyici bir etkisinin bulunduğu bir meselede, bu etkinin buharlaştırılması amacına yönelmiş gibi görünebilir. Ancak bizce, bu görüntünün aksine, bütünsellik cinsiyet etmeninin bir siyasal olgu olarak işleyiş koşullarını ortaya koymaktadır. Cinsiyetçilik, siyasal hayatı yukarıdan belirleyen aşkın bir iktidar mantığı olarak işlemez; toplumu bir ağ gibi saran farklı iktidar mantıklarıyla etkileşime girer ve işlevini bu şekilde icra eder. Bu şebeke içinde işleyen farklı iktidar mantıkları, birbirlerinden itaat veya sadakat üretecek metaforlar veya söylemler ödünç alırlar. "Devlet baba", "vatan namustur", "Osmanlı kadını" veya "hükümet gibi kadın" gibi benzetmeler ve adlandırmalar bu etkileşimin bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu gibi etkileşimler, farklı iktidar mantıklarının birbirlerini aşkın bir pozisyondan belirlemediklerini, tam tersine birbirleriyle eş düzlemde karşılaştıklarını gösteriyor. Her türlü iktidar mantığı gibi, cinsiyetçilik de ait olduğu şebeke içinde diğer iktidar anlayışlarına açıldığı ve bu bütün içinde çözüldüğü oranda etkinlik kazanır.

Bourdieu, Pierre (2001) *Masculine Domination*, çev. R. Nice, Oxford: Polity Press.

Bruinessen, Martin van (2003) *Ağa, Şeyh, Devlet*, çev. Banu Yalkut, İstanbul: İletişim Yay.

Foucault, Michel (1993) *Cinselliğin Tarihi*, 3 cilt, çev. H. Tufan, İstanbul: Afa Yay.

— (2000) "Yönetimsellik", *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar 1* içinde, çev. O. Akınhay, F. Keskin, İ. Ergüden, İstanbul: İletişim Yay., s.264-87.

Giddens, Anthony (1994) *Mahremiyetin Dönüşümü*, çev. İ. Şahin, İstanbul: Ayrıntı Yay.

Gökalp, Ziya (1987) *Türkçülüğün Esasları*, İstanbul: İnkılâp Yay.

— (1977) *Türk Töresi*, İstanbul: İnkılâp Yay.

Habermas, Jürgen (1999) *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. T. Bora, M. Sancar, İstanbul: İletişim Yay.

Kadının İnsan Hakları Yeni Çözümler Vakfı (2006) *BM Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi Türkiye Gölge Raporu*, http://kadin.bianet.org/2005/01/01_k/golgerapor.doc

Kardam, Filiz (2006) *Türkiye'deki Namus Cinayetlerinin Dinamikleri: Eylem Programı için Öneriler ve Sonuç Raporu*, http//www.un.org.tr/UN2/includes/files/15.pdf.

Kandiyoti, Deniz (1988) "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society*, 2(3): 247-90.

— (1997) *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, çev. A. Bora vd., İstanbul: Metis Yay.

Lévi-Strauss, Claude (2005) "Marcel Mauss'un Eserine Giriş", der.G. Gurvitch , *Sosyoloji ve Antropoloji* içinde, çev. Ö. Doğan, Ankara: Doğubatı Yay.

Mauss, Marcel (2005) *Sosyoloji ve Antropoloji*, der. G. Gurvitch, çev. Ö. Doğan, Ankara: Doğubatı Yay.

Meeker, E., Michael (1976) "Meaning and Society in the Near East: Examples From Black Sea Turks and the Levantine Arabs (II)", *International Journal of Middle East Studies*, 7(3): 383-422.

Sirman, Nükhet (2006) "Akrabalık, Siyaset ve Sevgi: Sömürge-Sonrası Koşullarında Namus - Türkiye Örneği", *Namus Adına Şiddet* içinde, der. S. Mojab ve N. Abdo, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yay.

TBMM Töre ve Namus Cinayetlerini Araştırma Komisyonu (2006) "Töre ve Namus Cinayetleri ile Kadınlara ve Çocuklara Yönelik Şiddetin Sebeplerinin Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Araştırma Komisyonu Raporu", *TBMM Tutanak Dergisi*, c122 (10/148,182,187,284,285 Esas Numaralı Meclis Araştırma Komisyonu Raporu), s. 11-288.

Tillion, Germaine (2006) *Harem ve Kuzenler*, çev. Ş. Tekeli ve N. Sirman, İstanbul: Metis Yay.

Uçan Süpürge Kayıtları (2006) *20 Ocak 2005 BM CEDAW Türkiye Resmi Raporu Toplantısı Tutanakları*, http://www.ucansupurge.org.

Bir yazım hatası: *Türksolu*

*Şeniz Saç**

Türkiye'de bileşenlerinin etkinlik payları sürekli değişen ideolojiler alanının biçimlenmesinde TSK'nın kilit bir rol oynadığını söyleyebiliriz. 12 Eylül restorasyonuyla desteğine başvurulan güçlerin merkeze taşıdıkları siyasal ve sosyal aktörler 28 Şubat müdahalesiyle tasfiye edilmişti (Bora ve Taşkın, 2004: 540). Bu süreç sadece Refah Partisi'nin kapatılmasına yol açmamış, sol ve sağ tüm siyasal partilerin yerlerinden edilmesine neden olmuştu. Düzen siyasetinin tüm bileşenleri ile yeniden biçimlenmesine dönük kapsamlı bir restorasyon hamlesi söz konusuydu. Amaçlanan, siyasal aktörlerin fazla genişlemiş inisiyatif alanlarının kriz çıkarma potansiyelini sınırlandırmak olsa da ortaya yeni bir boşluğun ve krizlere karşı daha kırılgan bir yapının çıkması kaçınılmaz olmuştur. Ordu, siyasal partilerin aracılığından vazgeçip "halk"la buluşmayı tercih ederken, siyasal partilerin hacimsel boşluğuna bu dönemde ve bundan birkaç sene önce ortaya çıkan, rejimin gerçek sahibi "Sivil" Toplum Kuruluşları yerleştirilmiş ve ideolojik boşluk da, oluşabilecek tüm alternatif siyasetlerin yolu kesilerek milliyetçilik(ler) ile doldurulmuştur (Cizre, 2004: 171).

Avrupa Birliği uyum paketlerinin tartışılması sürecinde milliyetçiliklerin çeşitliliğine rağmen ortak bir kaygının uç verdiğini gördük: kaybetmek. Milli bütünlüğü, ulusal egemenliği, kültürel özgünlüğü, her öznenin tek tek kendi "yer"ini, çıkarını kaybetme korkusu... Son birkaç yılımızı bu korkunun yarattığı toplumsal hezeyan ve etik heyelanların sonuçlarını izleyerek geçirdik. Bayrak krizini, linç girişimlerini ve cinayetleri açıktan onaylamasa da reddedemeyen milliyetçilikler ve bu milliyetçiliklerden kendini ayrımsamak isteyen "iyi ulusalcı"lıklar, "halkın tepkisi"ni anlayışla karşıladılar ve retorik değiştirme gereği duymadılar: "Türkiye dış mihraklarca bölünmek isteniyor."

(*) Galatasaray Üniversitesi, Siyaset Bilimi Bölümü.

Türkiye'nin iç politika gündemini diğer başka şeylerin yanında en fazla dış politikanın –basit bir dış mihraklar söyleminden farklı olduğunun altını çizmek gerekir– belirlediği bir dönemde anti-emperyalist bir söylemin en azından retorik düzeyinde de olsa güncelliğini dayatması kaçınılmaz görünmektedir. Ne var ki, bunun kolaycı bir şekilde örneğin Cumhuriyet mitinglerinin "ne ABD ne AB" söylemi ile eşitlenemeyecek genel bir doğru olarak okunması gerekir. Ulusalcı ya da Kemalist hareketlerin içerisinde bulunduğu açmaz, bu söylemlerin samimiyetinden ziyade bir siyasal stratejiden yoksun olmaya mecbur kalışında aranmalıdır. Anti-emperyalizm, zenofobik, anti-kozmopolitist, ırkçı öğeleri davet eden ve hatta bizzat yaratan bir söylem olarak değil aynı anda milliyetçi, hatta düpedüz ırkçı gruplardan sol siyasetlere kadar uzanan tüm siyasal aktörlere kendisini dayatan bir nesnellik olarak ele alınmalıdır.

TSK'nın ruhani liderliğinde ve görülebildiği kadarıyla da yargı ve üniversitelerden gelen açık ya da imalı desteklerle hayli devletli bir içerikte toparlanan "Cumhuriyet Mitingleri"nde hem niteliksel hem de niceliksel olarak belirgin bir şekilde orta sınıf huzursuzluğunu temsil eden kitlelerin bir fetiş nesnesi gibi ön plana çıkartılan bayrak figürünün altında bir araya getirilmesinde anonim bir tepki ya da sahipleniş yaratma çabası kendisini ele vermektedir. Toplumsal ve siyasal alandaki pozisyonların önemsizleştiği anonim bir Türk duruşunun yaratılması, doğası gereği özcü ve dışlayıcı bir söylemin şekillenmesine de neden olmaktadır. Bu yazıda ele alacağımız, böylesi bir söylemin öznelerinden biri olan *Türksolu* dergisi, temsilcisi olduğu ve siyasal olarak kendisini dayandırdığı halk-ordu-aydın-gençlik ittifakını tanımlarken kaçınılmaz olarak bu ittifakı imleyen düşmanları da yaratıyor. Bu düşmanların Ermeniler, Yahudiler, Kürtler olması da, bu düşmanlaştırma sürecinin ana motivasyonunu dış güçlerle ilişki/ihanet ekseninin oluşturması da şaşırtıcı değildir. Bu bir anlamıyla soldan kopuşunun nedeni değil, sonucu olarak yorumlanmalıdır.

Türksolu dergisinin yazıya konu edilmesinin amacı bu ulusal "sol" bileşenleri içinde, hem de bütünün özelliklerini taşıyarak, durduğu marjinal noktayı işaret etmekten çok, durduğu marjinal noktayı kaybetmeye başladığını işaret etmektir. Burada dikkat edilmesi gereken *Türksolu*'nun ortalamaya kayması değil, ortalamanın marjinalleşmesidir. Kaldı ki, derginin ırkçı ve şoven söylemlerine rağmen hâlâ desteklendiğini, iki haftada bir çıkarken haftalık bir dergi olduğunu ve dernekleştiğini de göz önünde bulundurmak gerekir. Nisan 2002'den beri yayın hayatında olan derginin kurucusu ve başyazarı olan Gökçe Fırat Çulhaoğlu, 25 Şubat 2000 tarihinde üyesi olduğu İşçi Partisi'nin İl Disiplin Kurulu kararıyla partiden ve başkanı olduğu Öncü Gençlik İstanbul yöneticiliğinden MİT ajanı olduğu gerekçesiyle ihraç edilmişti.[1] Bunun üzerine Çul-

1 İhraç nedeni parti yetkililerinin açıklamasına göre şöyledir: "Parti içinde MİT'e bağlı bir ajan-provokatör çetesi örgütlemesi, gençleri Ordu düşmanlığına kışkırtması ve İşçi Partisi'ne karşı

haoğlu, kendisiyle aynı gerekçeyle İşçi Partisi'nden ihraç edilenler ve gönüllü olarak ayrılanlarla birlikte önce Atatürkçü Düşünce Kulüpleri Federasyonu'nu (ADKF), ardından da *İleri* dergisini ve İleri Yayıncılığı kurdu. Ocak 2007'de Milli Mücadele Derneği'ni kurduktan sonraki adımın günlük gazete çıkarmak olduğunu biliyoruz.

Üzerine basılarak yükselinen milliyetçi ideolojiler tabana hızla yayılan ırkçı ve şoven söylemlere çanak tutmakta ve bu söylemler dolanım sıklığı nedeniyle kanıksanır görünmektedir. Tehlikeli bir şekilde tabana yayılan, Türk siyasal yaşamını büyük hızla kaplayan ırkçılığı gün yüzüne çıkararak biyolojik ırkçılığın yanında var olan ve yeni ırkçılık tabir edilen kültürel-farkçı ırkçılık tartışmasını bu yazıda *Türksolu* dergisi vesilesiyle tartışmaya açmak istiyoruz.

Irkçılık tartışması

Farklı ideolojilerle olan girift ilişkisi ve toplumsal-siyasal alanda gizlenebilme yeteneği nedeniyle ırkçılık, güçlükle tanımlanabilen bir ideolojidir. Bu güçlük, kavramın bulanıklığının yanı sıra, sınırlarının belirsizliği ve geçişkenliği ile de katmerlenmektedir. Örneğin Türkiye'de geniş kitlelerce benimsenmiş bir ideoloji olan milliyetçilikle ve farklı şekillerde okunabilen Kemalizm ile örtük bir biçimde de olsa rahatlıkla kol kola yürüyebilir. Bazı tarihçiler, ırkçılığın modern çağda her toplumda var olan milliyetçilik zemininde geliştiğini öne sürmüşlerdir. Milliyetçilik, ırkçılığın tek nedeni değilse de ortaya çıkışının belirleyici koşuludur diyebiliriz. Kategoriler ve eklemlemelerin belirsizliği ise devam edip gitmektedir (Balibar, 2000: 73). Irkçılığı mutlak bir kötü olarak tanımlamak ya da salt biyolojik ırkçılığa indirgemek, esas niteliğini gözden kaçırmamıza ve eksik bir biçimde teşhis etmemize neden olabilir. Bunun yanı sıra, her ideolojik bütünün altında ırkçılığı aramak, bütün "anti" hareketlerde ırkçı nüveler tespit etmeye çabalamak ve ırkçılığın kapsamını fazlasıyla genişletmek, herkesin az ya da çok ırkçı olduğunu söylemeye varacaktır ki bu da bir anlamda ırkçılığın "normalleştirilmesi" ve "eşyanın tabiatı" olduğunun ilan edilmesi anlamına gelecektir. Bu nedenle, ırkçılığın dünyada sadece birkaç (Nazizm ve antisemitizm) örneğinin olduğu reddetmekle beraber, hacim ve sınırlarının da iyi belirlenmesi gerekir.

18. yüzyılın sonunda bir disiplin olarak biyolojinin ortaya çıkışıyla birlikte, insan türünün de tıpkı bitki ve hayvanlarda olduğu gibi bir dizi farklı ve hiyerarşik olarak yapılanmış alt türlerden oluştuğu inancı, bilimsel (antropolojik verilerle) bilgi tarafından meşrulaştırılmıştır. Bazı insan topluluklarının diğerlerinden "ırksal olarak üstün" olduğu iddialarına çeşitli mitlerle ("arilik miti" ve "soyaçekim miti" gibi) eklemlenerek ırk ayrılığı kutsanmıştır. Irksal üstün-

düzenlenecek operasyon için sahte suç malzemesi üretmesi...". Fırat, ihracının arkasından partiden ayrılan bir grupla beraber CHP'ye geçti, fakat kısa süre sonra oradan da ihraç edildiler.

lük fikrine bilimsel taban arayışlarıyla temelde güdülen amaç, "kendi"nden olmayanı farklı olarak işaret ederek dışlamak ve ona "tehlikeli" özellikler atfederek düşman yaratmak yolunda meşru zemin bulabilmektir. Balibar'ın deyişiyle ırkçılık, "farklılık işaretlerinin (isim, derinin rengi, dinsel ibadet) etrafında eklemlenen ve korunma ya da ayrım hayalinin (toplumsal bünyeyi arılaştırma, "kendi", "biz" kimliğini her türlü melezleşme ve istiladan koruma zorunluluğu) zihinsel ürünleri olan söylemlerde, temsillerde ve pratiklerde (şiddet, horgörme, hoşgörüsüzlük, aşağılama, sömürü biçimlerinde) kayıtlıdır" (Balibar ve Wallerstein, 2000: 25).

Klasik ırkçılığın ortaya sürdüğü ırk düşüncesinin epistemolojik ayağının kaydırılmasıyla (örneğin, hiçbir ırkın aslında homojen olmadığının ve "düşman cemaat"in biyolojik olarak değil sosyolojik olarak ayrıksandığının ortaya konulmasıyla) "ırk"ın farklılaşmayı garantileyebilecek ölçüde yeterli bir veri tabanı oluşturmadığı görülmüştür. Böylece "ırksız ırkçılık", kan bağıyla temellendirilmeyen yeni "ırk"lar meydana getirmiştir. Bu yeni tür ırkın değişmezi "kültür" olarak belirlenerek, kültürler mutlaklaştırıldı, kültürler arası uçurumlar derinleştirildi ve geçişkenlik-alışveriş-değişim yok sayıldı.

Yönlendirici ilkesini kültürel görelilik olarak tarif edebileceğimiz farkçı ırkçılık, ilk bakışta ırklar arasında hiyerarşi kavrayışını ya da üstünlük iddialarını dışlayarak, sadece yatay düzlemde farklılıkları vurguluyor gibi görünse de, esasen kültür kavramını doğaya yerleştirerek ırksallaştırmaktadır. Wieviorka'ya göre kültürel farklar vurgulandığında değil, kültürün altında doğa arandığında ırkçılığa dönüşür. Irkçılığın iki ayrı kaynağını işaret ederek farkçı ırkçılık (racisme différentielle) kavramını ortaya atan Pierre André Taguieff'e (1987) göre eşitsizlikçi ırkçılık, emperyal bir yapıya sahiptir ve evrenselcidir.[2] Kolektif kimlikler, farklı kimlikleri inkâr eden ya da bütüncül bir yapı içinde eritmeye çalışarak, eritemediği kimlikleri sistematik bir biçimde dışlayan ve yok sayan eşitsizlikçi ırkçı anlayış içinde değersizleşir. Klasik ırkçılık olarak da ele alınabilecek olan ırkçılığın bu türü, kişiler ve gruplar arasındaki farklılıklara yaptığı saldırılarla kişisel özgürlükleri ve halkların özgürlüklerini yok sayar. Bütün bu özellikleri göz önünde bulundurulduğunda, evrenselci/eşitsizlikçi ırkçılığın emperyal bir sistem ve kolonyal bir hâkimiyeti öngördüğü-meşrulaştırmaya çalıştığı söylenebilir.

Taguieff'in ikili kavramsallaştırmasında öne çıkan diğer ırkçılık türü ise özellikle 1980'li yıllarla birlikte Avrupa yeni sağının başat söylemsel argümanları arasında yer alan farkçı ırkçılıktır. Özellikle yeni muhafazakârlığın (ve belki de bir ölçüde Fransız postmodernist düşüncesinin) Aydınlanma ve evrenselci ilkelere yönelik eleştirisinden de beslenen farkçı ırkçılık, kolektif kimlikleri değersizleştiren evrenselci ırkçılığın tersine, onları yüceltir ve farklılıklara aş-

2 Evrensellik, tikellik-tümellik tartışması için bkz. Balibar ve Wallerstein, 2000: 73.

kın özellikler atfeder. Daha da önemlisi, bu aşkınlık ve "saflık" her ne pahasına olursa olsun korunmalıdır. Bu yüzden farkçı ırkçılık, cemaatlerin homojen bir yapıyı haiz olduklarını varsayarak (ya da samimi olduklarını varsayarsak, buna inanarak) her türlü karışmaya (mixage), melezleşmeye, kozmopolitizme karşı heterofobik (Taguieff'in deyimiyle mixophobique) reflekslerle ait olunan cemaatin varsayılan "öz"ünü korumaya çalışır. Bu çaba, sosyopolitik değişkenler nedeniyle dışlama (exclusion) ve imha etme (extermination) arasında dalgalanmalar şeklinde görülebilir (Taguieff, 1993-94).

İkinci Dünya Savaşı'nın yıkıcı anıları üzerinde yeniden kurulan Batı Avrupa toplumlarında sanayi sonrası dönemde klasik ırkçılığa dair neredeyse tüm söylem kalıplarının ve argümanların marjinalize edilmiş olması, bu ideolojinin dolaşıma soktuğu antropolojik gösterenlerin tamamının yok olduğu anlamına gelmemektedir. Klasik ırkçılığın vurguladığı ve hiyerarşik bir sıraya soktuğu ırksal özellik ve ayrımların tamamı, kültürler arası farkları vurgulayan yeni ırkçılık tarafından kültürel özellikler olarak yeniden kodlanırlar. Diğer bir deyişle, kültürel kodlar, yeni ırkçılığın değişmezi olarak dikilir (Žižek, 2004: 103). Fakat diğer yandan, bu dikilişin ırkçılık ideolojisinin belirleyenlerini netleştirdiği de söylenemez; öyle ki "kültür", kendi içinde yüzergezer anlamlar taşımaya devam eder. Kimileri kültür fikrinin içine tarihsel, etnik ve dilsel mirası koyarken, bazıları soyaçekimin de kültürel kimliğin parçası olduğunu vurgularlar.

Gerek klasik muhafazakârlıkla, gerekse de yeni muhafazakârlıkla birçok ortak iddiaya sahip olan farkçı ırkçılığın, bu ortaklıklar bağlamında en dikkat çekici özelliği, cemaate yaptığı vurguyu, Aydınlanmanın bireye yüklediği sorumluluklara ve tanımladığı haklara yönelik duyduğu nefretle paralel bir biçimde yapılandırarak kolektif kimlikleri birey olarak tasarlamasıdır. Bireyselliğe karşı olan farkçı ırkçılık, bunun yerine kolektif kimliği bireyselleştirir, somutlaştırır. İnsanlık, bireysel özgürlük ve hümanizm gibi soyut kavramları inkâr edişi, onun muhafazakar tutumunu desteklemektedir denebilir (Balibar ve Wallerstein, 2000: 36). Bunun için farkçı ırkçılık, insanlığın bir bütün olarak algılanmasına, evrensele karşıdır.

"Fark'a saygı" (*le respect à la différence*) sloganı yeni ırkçı düşüncede gittikçe farklılık hakkı (*le droit à la différence*) istemine dönüştüğü için tehlikelidir. Burada bahsedilen tikellerin bir tümel içinde erimesine karşı duruş değil, daha çok tikelin tümel içine karışıp onu "kirletmesi" riskidir. Baskı altındaki azınlıkları ve onların kültürel haklarını koruma altına almayı ifade eden farklı olanlara veya farklılığa tanınan haklar, yeni ırkçılığın elinde "tehdit" altındaki ulusal kimliklerin kendi kendilerini koruma hakkına dönüşmüştür. Avrupa'da yeni sağın göçmenlere karşı aldığı tavır bunun en göze çarpan örneklerini oluşturur. Göçmenler, sanayi sonrası Batılı toplumlarda her türlü ekonomik, sosyal ve kültürel çözülüşün nedeni olarak gösterilerek "medeni beyaz"lardan uzak durmaları talep edilir. Fransa'da Le Pen'in ve Avusturya'da Heider'in başı-

nı çektikleri partilerin kayda değer seçim başarılarıyla birlikte Avrupa'da yeni sağın, yeni ırkçılıktan beslenen bu politik söyleminin ciddiye alınmaya başladığını söyleyebiliriz. Farkçı ırkçılığın, demagojiye ve popülist söylemlere başvurarak sosyoekonomik sorunları toplumsal korkular ve paranoyalar halinde yeniden üretebilme yeteneğinin ve herhangi bir siyasi etik çerçeveye dahil olmaya ihtiyaç duymamasının, onun yeni sağın politik kaldıracı haline gelebilmesi sürecinin en temel nitelikleri olduğu kolaylıkla görülebilir. Farkçı ırkçılığın biyolojik ırkçılık kadar keskin hatlara sahip olmaması, bir taraftan onun milliyetçilik gibi meşru kabul edilen ideolojilerden ayrıksanmasını zorlaştırırken, diğer yandan da onun kendi kendini meşru ilan etmesini mümkün kılar. Kültürel görelilikçiliğin, onun dışında varolan öznelerce yanlışlanamaz biçimde yapılandırdığı kültür kavrayışını sahiplenen farkçı ırkçılık, bu yönüyle klasik ırkçılıktan daha tehlikelidir.

Bu tehlikenin bertaraf edilebilmesi, meşruiyet arayışı nedeniyle iç içe girdiği ideolojilerin söylemlerinde yol açtığı faşizan ve şoven kaymaları dikkate almakla mümkün olabilir. Fakat ırkçı nüvelerin ifşası ile yetinmeyip kendisiyle iç içe geçtiğini iddia ettiğimiz ideolojilerin ırkçılığın kullanımına sundukları zemini de tartışmak gerekir. Bu yazıda incelemeye çalıştığımız *Türksolu* dergisinin manifestosunda ilan ettiği üç tanımlayıcı kavramın üzerinde bu bağlamda durmakta fayda vardır: sol, anti-emperyalizm ve Atatürkçülük.

Üç tanım, üç kaynak...

1960'ların sonlarında yayınlanmış olan *Türk Solu* dergisinin ismini, "Türk ve Sol'u biraraya getirmemenin giderek bir tabu haline geldiği bir ortamda bu tabunun üzerine gitmek"[3] ve *Türk Solu* dergisinin geleneğini sürdürmek iddiasıyla alan *Türksolu* dergisi "sol" algısını manifestonun 8. Maddesinde şöyle açıklar: "Kuvayı Milliye'nin, halk-ordu-aydın ittifakını, gençliği de katarak geliştirir ve bu ittifakı bölmeye yönelik tüm çabalara şiddetle karşı çıkar. Özellikle de Türkiye'de orduyu düşman olarak gören sözde sol anlayışla mücadele eder."

Türksolu dergisi'nin yanı sıra Türkiye'de ulusal solun da bugün geldiği noktadan geriye baktığımızda 1960'lardan (hatta Kadro hareketiyle daha da gerilere götürülebilecek) günümüze kadar izlerini takip edebileceğimiz "Milli Demokratik Devrim" (MDD) çizgisinin somut izlerini görürüz. Lenin'in formüle ettiği "Ulusların kendi kaderini tayin hakkı" ve bu tartışmalara paralel olarak yaşanan ulusal kurtuluş mücadelelerinin yaygınlık ve saygınlık kazandığı bir dönemde ortaya çıkan MDD anlayışı "sosyalist devrim"den önce "milli bir devrim"i (Türkiye koşullarında Kemalist devrimin derinleştirilmesini ve idealize edilen telosu ile buluşturulmasını) zorunlu görür. Bu yaklaşım, Marksizmin

3 Ersin Yurdakul, "Çıkarken", *Türksolu*, no:1, Nisan 2002, http://www.turksolu.org/cikarken.htm

evrenselliğinin yerine "milli" ve "yerel" olanı, "sınıf" yerine "ulus"u koyar ve temel çelişkiyi kapitalist sınıflarla emek arasında değil, emperyalizmle ezilen sınıflar arasında kuran bir devrim stratejisi belirler.

MDD'nin ideolojik taşıyıcılarından biri olan *Yön dergisi/hareketi*, Kemalizmin esas hedefi olarak sunduğu "kapitalist olmayan kalkınma yolu"nu asker ve sivil aydınlardan oluşan "zinde kuvvetler"e dayandırarak programlaştırmıştı. Yön hareketine destek veren Mihri Belli, TİP'in içinde de hizipleşmelere neden olan MDD tartışmalarına 17 Kasım 1967'de *Türk Solu* dergisini kurarak katıldı. Nitekim TİP içinde faaliyet gösteren Fikir Kulüpleri Federasyonu başkanı Doğu Perinçek ile beraber 1968'de partiden tasfiye edildikten hemen sonra *Aydınlık* dergisini çıkarmaya başladılar. Zamanla sosyalist teoriyle ilişkisi iyiden iyiye zayıflayan *Aydınlık hareketi*, "milli"liğe daha fazla vurgu yapmış ve *Aydınlık* içinde olduğu gibi MDD içinde de detaylarına burada giremeyeceğimiz hizipleşmeler ve kopuşlar yaşanmıştır. Doğu Perinçek'in 60'lardan günümüze kadar sürdürdüğü çizgisini MDD'den uzaklaşma olarak değil MDD içinde varlığını sürdüren millici kanat olarak ifade etmek daha doğru olacaktır. Zira MDD'nin ana hatlarını çizmeye çalışırken bahsettiğimiz ekonominin millileştirilmesi, emeğin milletle ikamesi ve Kemalist strateji sürdürülmeye çalışılarak Kemalizme sosyalist perspektiften bakmak yerine sosyalizme Kemalist perspektiften bakmayı tercih etmiştir (Aydın, 2002: 474).

Suavi Aydın'ın da belirttiği gibi bugün Milli Demokratik Devrim çizgisinin devamı olarak görülebilecek iki ana akımdan biri Mihri Belli'nin 70'lerin başındaki ifadesiyle "Kemalist küçük burjuva radikalizmi"ni temsilen Doğu Perinçek grubu ve onun ardılları; bir diğeri ise *Cumhuriyet* gazetesi etrafında toplandığını ifade edebileceğimiz "ulusal solcu" aydın çevresidir.[4] Bu iki "ayrı" akımın dahi "misak-ı milli sınırlarında devamı sağlanacak Kemalist laik cumhuriyet" ereğinde birleştiğini ve bu yolda geliştirdikleri her politikayı "sol politika" olarak sunduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. 1990'lardan sonra Kürt hareketine ve 2000'lerde AB ile entegrasyon çabalarına verdikleri tepki de bu birleşmeyi devam ettirir niteliktedir. Nitekim *Türksolu* dergisi kurucuları İşçi Partisi'nden tasfiye edilmiş de olsalar, aralarındaki fark güttükleri politikadan çok söylem düzeyinde kalmıştır.

Türkiye'de siyaset üretme yeteneği ve siyasal pozisyonları itibari ile en büyük sıkışmışlığı ve tutarsızlığı hangi genişlik içerisinde ele alınırsa alınsın kendisini ulusalcı, ulusal solcu ya da Kemalist olarak tanımlayan kesimlerin yaşıyor olması şaşırtıcı bulunmamalı. Bugün laiklik-şeriat geriliminin sahip olduğu toplumsal gerçekliği kat be kat aşan siyasal gürültünün arkasında da her şeyden önce bu çaresizlik aranmalıdır. Nitekim bu sıkışmışlık ve Cumhuriyet mitinglerinde yaratılmaya çalışılan anonim tepkinin kimliğindeki belirsizlik, düşman re-

4 İlhan Selçuk, "Cumhuriyet gazetesinin sola dönük yüzü, tabii, Milli Demokratik Devrim olarak düşünülmelidir" der. Aktaran Erten ve Doğan 2004: 509.

torikleriyle ve hâlâ "sol" olduklarının göstergesi saydıkları anti-emperyalist söylemlerle aşılmaya çalışılıyor. Fakat anti-emperyalist söylemi günümüzde su götürmez bir solculuk alameti varsaymak bizi yanıltır. Kavramın literatüre "sol"dan girdiği düşünülse de zamanla sosyalist içeriği boşaltılmıştır. Lenin, emperyalizmi, kapitalizmin özgün bir tarihsel aşaması, sanayileşmenin devasa boyutlara yükseldiği ve kapitalizmin kelimenin gerçek anlamında bir dünya sistemine dönüştüğü yeni bir dönem olarak tanımlar. 1960'lı yıllardan itibaren Çin'in öne sürdüğü tanıma göre ise "emperyalizm, merkez ülkelerin periferi ülkeleri sömürmesidir ve buna ancak bir üçüncü dünya ülkeleri bloku oluşturarak karşı koyabiliriz." Emperyalizmi ulusların ulusları sömürdüğü Darwinist bir uluslararası ilişkiler paradigmasına indirgeyen bu tanım birincisine göre Türkiye gibi geç uluslaşmış ve kendi burjuvazisini yaratma arzusu taşıyan bir "periferi" ülkesi için daha kolay kabul edilir görünmektedir (Ünüvar, 2007).

Türksolu dergisi manifestosunun üçüncü maddesinde anti-emperyalizm anlayışını şöyle tanımlar: "Atatürk'ün tam bağımsızlık kavramı *Türksolu*'nun antiemperyalist bakış açısını en iyi yansıtan kavramdır." Fakat 20. yüzyıl içinde ulusal bağımsızlığını kazanarak, kendi ulus-devletini kuran pek çok sömürge ülkenin kapitalist sistemin içinde kalmaya ve ekonomik açıdan kaçınılmazlıkla emperyalizme bağımlı olmaya devam etmesi indirgemeci emperyalizm tanımının bir yanılgı olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla kapitalizmin emperyalist aşamasını sömürgecilik temelinde ele almanın, anti-emperyalist mücadeleyi antikolonyalist mücadeleye indirgemenin çözüm olmayacağı anlaşılmıştır.

Türkiye'de soldan devşirilen anti-emperyalist söylemin içi anti-kapitalist saiklerinden, sınıfsal temelinden arındırılmış, böylece sosyalist kaynağından tamamen uzaklaştırılarak kolayca Türkiye'nin sağ ve sol tabanına yayılmıştır. Global kapitalizmin yarattığı tehdit, geniş kitlelerce, ulusal bütünlüğe ve milli hâkimiyete karşı "dış düşmanlar"ın ve onların maşası olan "iç düşmanlar"ın yarattığı tehdit olarak algılanagelmiştir. Bu algıyla soldan bakıldığında da, sağdan bakıldığında da emperyalizmin Türkiye üzerinde oynadığı oyunlara ancak milliyetçilikle karşı koyulacağı görülmektedir. Sürekli burnumuzun ucunda duran emperyalist tehlikeyi fark edenler milliyetçiliğin dar alanına hapsolmuş olan "çözüm arayışları"nın sonucunda "milli" olana sarılmakta, "gayri-milli" olan her kişi ya da oluşuma paranoya boyutlarına varan bir kuşkuyla yaklaşmaktadır. Sol ve sağ merkezi birbirine yaklaştıran anti-emperyalist söylem milliyetçiliğin tabana yayılmasını sağlamıştır. Öncelikli, tek ve ortak ülkü olan "milli varlığın" müdafaası için başvurulan yolların meşruluğu aranmamış, özellikle anti-emperyalist söylemi bayraklaştıran ulusal sol, milliyetçiliğin değirmenine su taşımakla kalmamış, bir adım ötesine geçerek ırkçı ve şovenist pratikleri de mücadele içinde mübah saymıştır.

"Sol" ve "anti-emperyalizm" kavramlarının *Türksolu* dergisi örneğinde ulusal sol tarafından nasıl algılandığını incelerken, geçişkenlikleri yok sayılamayacak

ideolojileri de teşhir etmek gerekir. *Türksolu* dergisini çözümlememize yarayacak üçüncü tanımlayıcı kavram olan "Atatürkçülük" ise eklektik yapısı itibariyle, tek başına açıklayıcı olmayıp "hangi Atatürkçülük?" sorusunu sormamızı zorunlu kılar. Nitekim Kemalizm yerine Atatürkçülük lafzının kullanılması bize cevabın ilk işaretlerini verir. Her ne kadar iki kelime aynı anlamda kullanılabiliyor olsa da bu kelimelere yüklenen anlam ve dolayısıyla kelimelerin yarattığı algı nüanslar içerebiliyor. 90'lı yıllara kadar resmî ideoloji Kemalizmle ifade bulurken, 90'larda kullanıma sunulan "Atatürkçülük" daha çok 30'lu yıllara, ulus kimliği inşası aşamasında izlenen politikalara atıfta bulunur diyebiliriz. Atatürk'ün bünyesinde simgeleşmiş olan sembolleri ön plana çıkaran "Atatürkçülük", Kemalizmin Türkçülükle iç içe geçtiği 1930'lu yılları "altın çağ" imgesiyle bütünleştirir. Bu süreçte, liberalizmin dünya genelindeki krizine eşlik eden bir durum olarak okuyabileceğimiz, toplumların içe kapanmacı tepkilerinden ve hızlı kalkınma talep eden milliyetçiliklerin ırkçılığı bir basamak olarak tasarlamaları dalgasından kendi şartları içinde yararlanan Türkiye'de, geç dönem Osmanlı Devleti'nde şekillenen Türkçülüğün, Pan-Türkçü ve ırkçı yüzüyle ideolojik hegemonya arayışına girdiğini görürüz. Foucaultcu bir dille ifade edersek, *Türksolu* dergisinde "söylemsel kuruluşun esas nesnesi"nin[5] de Türkçülük ve Atatürkçülük arasında paylaşıldığını söyleyebiliriz (Foucault, 1999).

1930'ların başında mütevazı bir çizgide uzanan Türkçülük, 1940'lı yıllarda Mihver Cephesi'nin ardı ardına kazandığı savaş başarılarının estirdiği rüzgârla daha da alevlenmiştir. Sözü geçen akım, Türkiye'de ırk kimliğine dayalı siyasal görüşleri yaymış olmasının yanı sıra, Türk ulusunun Orta Asya'ya uzanan kökenlerine vurgu yaparak, İslâmiyet öncesi Türk tarihini ulusal tarih yazımının başat unsuru haline getirmeye gayret etmiştir. Atatürk, bu sürecin başında, Türk ulusunun özelliklerini, ortak bir siyasal varlık (üniter devlet), ortak bir dil (Türkçe), ortak bir vatan, ortak bir ırk ve köken, tarihsel ve ahlâki akrabalık bağları olarak belirtir (İnan, 1930: 18-32). Bu kodlamalarla oluşturulan Türk kimliğinin homojen bütünlüğü Tek Parti rejimi sayesinde de pekiştirilmiştir. Türk milliyetçiliğini büyük ölçüde biçimlendirerek uzun yıllar resmî ideolojinin sembolik yeniden üretimine geniş bir malzeme deposu sağlayan ve dönemin ırkçı-Türkçü eğiliminin izlerini taşıyan *Türk Tarih Tezi*[6] ve *Güneş Dil*

5 Söylemsel kuruluşun nesnesinin kuruluşu, bir nesneyi özel bir söylemin nesnesi kılan söylemsel süreçlerin toplamını ifade eder. Tarif edilen, kurulan ve gönderme yapılan nesnedir. Foucault "neden başka nesne değil de bu nesne?" sorusunun cevabı için 'söylemsel süreçler'in incelenmesini önerir.

6 Hatırlayalım, Atatürk'ün bizzat görevlendirdiği Yusuf Akçura ve Afet İnan'ın da aralarında bulunduğu bir heyet *Türk Tarihini Tetkik Cemiyeti* bünyesinde 2-11 Temmuz 1932 tarihinde Ankara'da Birinci Türk Tarihi Kongresi'ni düzenlemişti. Bu kongrede Afet İnan tarafından açıklanan *Türk Tarih Tezi*'nde Türk ırkının görkemi ve geçmişi anlatıldı. Buna göre Türklerin kökenleri Orta Asya'ya dayanır ve Türkler tüm brakisefal ırkların atasıdır. Göç ettiği tüm bölgelerde medeniyetleri Türk halkı yaratmıştır ve yerli sakinlerini Türklerin oluşturması nedeniyle Anadolu, Türklerin anayurdudur. Burada ırk üzerine yapılan vurgu çarpıcıdır. Çeşitli itirazlara rağmen Birinci Türk Tarih Kongresi *tez*'in onayıyla kapandı. Tarih kitapları kısa süre içinde değiştirilerek

Teorisi[7] de bizzat Atatürk'ün direktifleriyle bu yıllarda hazırlanmıştı. Fakat diğer yandan, aralarında ideolojik geçişler olsa da Kemalizmin Pan-Türkçülüğün (ya da bilinen adıyla Turancılığın) irredantist heveslerini hiçbir zaman desteklemediğini ve aynı şekilde Pan-Türkçülerin de Kemalizmin Batı medeniyetine ve muasırlaşmaya ilişkin düşüncelerini ve bu yoldaki adımlarını desteklemediklerini belirtmekte yarar var. Kaldı ki *Türk Tarih Tezi* ve *Güneş Dil Teorisi* aracılığıyla ırk ve kültür üzerine yapılan vurgu, hiç kuşkusuz, Batı medeniyetiyle denklik arayışının bir ifadesiydi. Atatürk bu noktada tercihini Türklüğü korumak için içe kapanma yönünde yapmadı ve tam tersine, oluşturulma çabaları halen süren Türk kimliğini Türkçü vurgularını sabit tutarak "Batıcı" hedeflerle harmanlama yolunu tercih etti ve yüzünü Batı'ya döndü.

Her ne kadar, Atatürkçülük ve Türkçülüğü bir arada tanımlamaya çalışsa da ve bu iki ideolojiyi 30'lu yıllara göndermeler yaparak bütünleştirse de aslında *Türksolu* dergisinin ibresi, sürekli vurguladığı 'Batı düşmanlığı' nedeniyle Türkçülüğe daha yakındır. Burada derginin "söylemsel kuruluşunun esas nesnesi" olarak tanımladığımız Türkçülük ve Atatürkçülüğün ayrılma noktasını görebiliriz. Nitekim, çelişkilerle dolu da olsa güncel politikasını daha çok Türkçülük perspektifinden yapmaya çalışır fakat ibre bu kez de ırkçı yaklaşımları işaret eder. Bu "politika"ların en göze çarpanı kuşkusuz Kürt sorununa olan yaklaşımlarında ortaya çıkar.

Kürt sorunu: Çelişki ve çarpıtmalar

Aralık 2006 tarihinden itibaren Milli Mücadele Derneği'nin yayın organı olarak kurumsallaşan ve Ocak 2007'ye kadar iki haftada bir çıkan *Türksolu* dergisi, bu tarihten itibaren haftalık olarak yayınlanmaya başladı. Yine aynı zaman diliminde, İstanbul'daki merkezinin yanı sıra Ankara'da da bir şubesi açılan ve yaygınlığını artıran derginin gerek söyleminde, gerekse de üslubunda belirgin bir sertleşme gözlemlenmektedir. Daha önce Türk kimliğini benimseyen "biz", bizi parçalamak isteyen dış güçler ve dış güçlerin oyununa gelen "kandırılmış iç güçler" üçlemesiyle kurulan siyasal söylemde "kandırılmış iç güçler" soyutlaması, yerini "iç düşmanlar"ın vurgulanmasına bırakmıştır.

Derginin söyleminde ve üslubunda yaşanan bu dönüşümün ipuçları, Kürt meselesine karşı alınan tavırda çok net bir biçimde gözlemlenebilir. Ağustos

---

tez'e uygun hale getirildi. Halkevleriyle *tez* tüm yurda yayıldı ve ardından yapılan akademik çalışmalarda dayanak olarak kullanıldı.

7 30'ların Türkçü-ırkçılığa gönderme yapan Kemalist milliyetçiliğinin ikinci önemli ayağını *Güneş Dil Teorisi* oluşturur. Türk dili ve ırkının Türklüğün temel göstergesi haline geldiği bu yıllarda Türk Dili Kurultayları ile Türkçenin arılaştırması çalışması yanında, tıpkı Türk Tarih Tezi'nde vurgulandığı gibi "Dünya'ya medeniyet Türkler aracılığı ile geldi ve Türkçe tüm dünya uygarlıklarına ilham verdi" şiarı sık sık tekrarlandı. 1932, 1934 ve 1936 yıllarında düzenlenen Kurultaylardan üçüncüsünde ilan edilen *Güneş Dil Teorisi* başlıca tüm dünya dillerinin Türkçe kökenli olduğunu öne sürüyordu.

2005 tarihine kadar Kürt sorunuyla ilgili olarak cumhuriyetçi asimilasyonizm çizgisinden ayrılmayan dergi, bu tarihten itibaren Kürtleri keşfetmiştir diyebiliriz. Kürtlerle ilgili olarak formüle edilen statü, yani kayıp vatandaş imgesi ya da Mesut Yeğen'in veciz belirlemesiyle "müstakbel Türk" imgesi, böylece varlığı kabul edilen ve tanınan ancak birlik nosyonunu tehdit eden bir "iç düşman"a dönüştürüldü. Böylesi bir söylemsel dönüşüm sürecinde dergi, zaman zaman biyolojik ırkçılığın, zaman zaman ise kültürel ırkçılığın silahlarına başvurmuştur. Fakat tüm bu söylemsel manevralar arasında herhangi bir tutarlılığın bulunmadığını yeniden vurgulamak gerekir. Dergide bir yandan Kürt etnisinin zaten olmadığı savunulurken, diğer yandan da Kürt istilasına karşı "saf Türklüğü" korumak için birtakım tavsiyelerde bulunulması hayret vericidir. Örneğin derginin "Kürtten millet, aşiretten devlet olmaz" manşetiyle çıkan 59. sayısında savunulan tez, Kürt ırkının ya da etnisinin olmadığı üzerine kurulur.[8] Dergi, bu ilgi çekici politik ve epistemolojik yalpalamalar boyunca, savunduğu inkâr politikasını bilimsel olduğu iddia edilen tezlerle de desteklemeye çalışır.[9]

Derginin Kürt meselesine ilişkin asimilasyonist perspektifini dile getiren İnan Kahramanoğlu, Türkiye toplumu içinde bir Kürt kimliğinin oluşumu süreciyle ilgili olarak, "Kürt ayrılıkçılığına toplumsal taban yaratma imkânları Türk kimliğinin kapsayıcılığı ve Türk uluslaşmasının başarıyla sonuçlanması yüzünden ortadan kalkmıştı"[10] görüşünü formüle ederek, mevcut Kürt hareketinin, bu uluslaşma sürecinin tersine dönüşü ve zaten olmayan Kürt etnisinin yaratılma çabasının devamı olduğunu savunur. Derginin, bu durumda yapılması gerekene ilişkin görüşü ise tersine döndürülmüş asimilasyon hareketinin tekrar rayına oturtulması yolundadır ve bunun için de Türk kimliğinin kapsa-

---

8 İnan Kahramanoğlu'nun 59. sayıdaki "Kürt sorunu neden ve nasıl yaratıldı" yazısından: "Emperyalizm olmayan bir Kürt ırkı, olmayan bir Kürt dili ve kültürü uydurup bir millet yaratmak istemektedir ki bu son derece cüretli ve bir o kadar da zorlu bir deneme olmuştur." Özgür Erdem'in "Kürt'ten millet, aşiretten devlet olmaz" yazısından: "Tarihte karşılığı bulunmayan Kürt milleti diye bir şeyin varlığı emperyalizm tarafından kanıtlanmak isteniyor. Kürt dili, Kürt varlığının kanıtı olarak sunuluyor. Halbuki, Kürt dilinin varlığını kanıtlamak için 150 yıldır pek çok Batılı bilimadamı uğraştı, ancak kendilerinin de ifade ettiği gibi pek de başarılı olamadılar." Yavuz Selim'in 89. sayıdaki "Cumhuriyet'e karşı Ermeni-Kürt işbirliğinin içyüzü" yazısından: "Bizce Kürtler tamamen aridir. Yani ırken bizden oldukları gibi din, yurt, lisan ve adet itibariyle de Türk'türler. Bulundukları mıntıka onların yaşayış tarzını bizden ayırmıştır. Yukarıdaki misaller de gösteriyor ki bu yaşayış tarzından dolayı yine kendilerine Gurd ve bizim şivemizce Kürt denmiştir. Laz gibi, Zeybek gibi, Azeri, Türkmen gibi isimler nasıl halis Türklerin mıntıka ve yaşayış tarzına göre teammüm etmiş unvanlar ise Kürt tabiri de bundan başka bir şey değildir. 2000 seneden beri Türk yurdunda Türk kanıyla büyümüş bir kütlede artık başka bir kan aranır mı!" Kürt kimliğinin inkârı 98. sayıda yer alan "Kürtlerin kim'liği" yazısına kadar devam eder.

9 İnan Kahramanoğlu'nun "Kürt sorunu neden ve nasıl yaratıldı" yazısından: "Maurice Duverger, Kürtlerle ilgili olarak yapılan araştırmaların bilimdışılığını şu sözlerle ifade etmektedir: "Adı var kendi yok bir dille tanımlanan; bu adı var kendi yok halk topluluğunu, birçok 'sözde' bilginler bir yere yerleştirmeye çalıştılar. Vardıkları sonuçların birbirini tutmazlığı, bunların saçmalığını daha da açıkça ortaya koymaktadır... Kürtlere ilişkin antropolojik çalışmalar da bir Kürt ırkından sözedilemeyeceğini ortaya çıkarmaktadır."

10 İnan Kahramanoğlu, "Kürt sorunu neden ve nasıl yaratıldı", *Türksolu*, no. 59, Haziran 2004, http://www.turksolu.org/59/kahramanoglu59.htm

yıcılığının altı çizilir. Balibar'ın ifadesiyle "ulus, *kendisi* olabilmek için ırksal ya da kültürel olarak saf olmak zorundadır" (Balibar ve Wallerstein, 2000: 81) ve buradan bakıldığında Kürt kimliğinin inkârı da aslında böylesi bir "saflık" iddiasıdır. Bu nedenle, kapsayıcı Türk kimliğine dönüş için kullanılan asimilasyon bir "dönüş"ü yansıttığından, asimilasyondan çok "silkeleyip kendilerine gelmelerini sağlama"yı gerektirir.

Türksolu dergisinin, yaşadığı bu söylemsel dönüşüm ile asimilasyonist klasik ırkçılığın kadrajından çıktığı söylenemez. Çünkü dergiye göre Kürtler, her ne kadar orijinleri Türk de olsa, eninde sonunda "bozulmuş" dağ Türkleridir.[11] Değersiz kılınan kolektif kimliklerin ya da inkâr edilen etnilerin kaderi, sonunda beyaz ırk tarafından ehlileştirilmektir (Balibar ve Wallerstein, 2000: 35). Bu evrenselci bakış açısı çerçevesinde Kürt kimliği nasıl Türk kimliğinin içinde eritiliyorsa, birey de kolektif bütünler içinde erir. Buradaki tehlike ise, Türklüğü bir üst kimlik olarak değil, geçerli tek kimlik olarak benimsetme çabasında yatar.

Kısacası *Türksolu*, Kürt kimliği oluşum sürecini, Türklükten bir sapma olarak yorumlarken, diğer yandan da Kürt kimliği karşısındaki kendi tavrını gittikçe bulanıklaştırır. Derginin 88. sayısının "Kürt sorunu yok, Kürt istilası var" başlıklı kapak yazısında Gökçe Fırat, başlangıçta bir Kürt kimliğinin varlığını kabul eder. Üstelik, "Kürt istilası" gibi bir tabiri kullanan yazar, varlıkla yokluk arasında salınan bu kimliğin gücünü kabul eder görünmektedir. Yazar, bir yandan "Kürt istilası"nı nüfus verilerinden de yararlanarak açıklamaya çalışırken, diğer yandan da Kürtlerin Milli Mücadele döneminde savaşmadıkları iddiasında bulunur.[12] Böylece Kürt kimliğinin ve Kürt etnisitesinin varlığının tartışıldığı noktadan, varlıkları kabul edilen Kürtlerin vatanseverliğinin tarihsel olarak sorgulandığı noktaya gelinir. Burada, Kürtlerin Milli Mücadele'nin "hainler"i olarak kodlanan gayrimüslimlerle de özdeşleştirilmeye çalışıldığını öne sürebiliriz.

Gökçe Fırat, derginin 90. sayısında yayınlanan yazısında Kürtlerin varlığını şu şekilde açıklar: "Bugün kendisine Kürdüm diyenlerin çok büyük bölümü Kürt değil, has be has Türktür, ama zorla Kürtleştirilmişlerdir." Türklerin zorla Kürtleştirilebilindikleri bir ortam, bize Türklük ve Kürtlük arasında bir geçişkenliğin mevcut olduğunu gösterir. Görünen odur ki söz konusu olan, soya bağlı bir ırk kavrayışından çok, kültür menşeli bir yapılanmadır. Fakat 'has be

---

11 Yavuz Selim'in "Cumhuriyet'e karşı Ermeni-Kürt işbirliğinin içyüzü" yazısından: "Kürtlerin Türklerden farkı şudur ki; onlar daima dağları sevmiş, dağlarda yaşamış olduklarından cemiyet hayatından uzak kalmışlardır. Dağlar bunlarda iptidai evsafın hâlâ yaşamasına sebep olmuştur. Her söze inanır, silah, itikat, muharebe telkinlerini derhal kabul ederler."

12 88. sayıda Gökçe Fırat'ın kaleme aldığı "Kürt sorunu yok, Kürt istilası var" adlı başyazıdan: "Türkiye'de açıktan Kürtçülük yapamayanların önemli bir tezi Kurtuluş Savaşı'nı Türklerle Kürtlerin birlikte verdiğidir. Böylelikle denilmek istenir ki, ülkenin kurtuluşu ve kuruluşuna katılan Kürtlerin hakkı sonradan tanınmamıştır... Kaldı ki Kurtuluş Savaşı'na katılmayan Kürtler çıkardıkları isyanlarda bu devleti yıkmak için savaşmaktan ve ölmekten çekinmemişlerdir. Kürt isyanlarında ölenlerin sayısı Kurtuluş Savaşı'nda ölenlerin on mislidir!"

has' Türk olma, kültür algısının içinde ortak dil, ortak tarih ve uygarlık sahibi olmanın yanı sıra ortak ırka da işaret eder.

Derginin ırk vurgusu, 89. sayısında "Türkoğlu Türkler"e yaptığı çağrıda daha net bir şekilde gözümüze çarpar. "Türk oğlu, Türk kızı Türklüğünü koru" başlıklı ve Gökçe Fırat imzalı yazıdan yola çıkılarak başlatılan kampanyanın amacının Kürtlerin (=PKK terörünün) elini zayıflatmak için kendi Türklüklerini koruma altına almak ve güçlendirmek olduğu ifade edilir. Burada yapılan Türklük vurgusunu Türk kültürü ve kimliği şeklinde okumak yalnızca tanımlanan kültürün özcü bir yaklaşımla okunması şerhi koyularak kabul edilebilir, zira doğuştan var olan, değişmeyen ve sonradan kazanılamayan bir 'Türk kültürü'dür sözü edilen. Bu sayıya kadar evrenselci ve kapsayıcı bir çizgi izlediği söylenebilecek olan asimilasyonist ırkçılığın, kampanyanın başlığından başlayarak, açıktan biyolojik ırkçılığa vardırıldığını gözlemleriz. Sadece "Türk oğullarına ve Türk kızlarına" hitabeden kampanyanın çağrısı, "kanında dönme olmayanlar"a yöneliktir.

Şiarı "Türklerin Türklüklerini koruması" olan bu kampanyaya, ilk olarak "Türklüğün neyden koruması gerekir?" sorusu sorulabilir. Kampanyanın bu soruya yanıtı hiç kuşkusuz "kirlenme"dir. Saflığını yitirerek, kaybolacağından korkulan Türk kimliği, aşağı varsayılan ırkın "pisliğinden" uzak tutulmalıdır. Burada öne çıkan iki unsur vardır; birincisi, Türk ırkının varoluş tarzının emsalsizliği ve ikinci olarak da aidiyet hissedilen grubun mutlaklaşmasıdır. Ötekileştirilen Kürt kimliği Türk kimliğinden temelden farklıdır, farklı kalacaktır, farklı kalmalıdır ve bu yüzden de toplumdan uzak tutulmalıdır. Böylece dondurulan Türk ve Kürt kimliklerinin aralarına aşılmaz ve mutlak sınırlar çizilir. Dolayısıyla karışımdan ve kozmopolitizmden uzak Türk, Türklüğünü korur. Bunun sağlanması için uyulması gereken kurallar ise şöyle sıralanır:

> 1- Her Türk, alışverişini mutlaka Türkten yapmalıdır. Kürde aktarılan para PKK'ya maddi destek demektir. Türk, bu maddi desteği kesmezse, hem Türklerin mali gücü olmayacaktır, hem de Kürdün altında ezilecektir
>
> 2- Her Türk, Türkçe konuşmalıdır. Bunu da İstanbul şivesi ile konuşmalıdır. Dil varsa millet vardır. Ancak şehri istila eden Kürtler kendi dillerini hakim kılmaktadır. Bunlarla temas içinde Türkler de şivelerini bozmakta, Türkçe konuşsa bile adeta Kürt şivesiyle Türkçe konuşmaktadır.
>
> TV'lerdeki Kürt dizilerinin, Kürt müziğinin, her adım başı Kürtçe müzik çalan barların, kasetçilerin, minibüslerin ortasına düşen Türk ister istemez lisanını yitirmektedir.
>
> Buna direnmek için:
>
> Türk, Kürt dizisi izlemez. Kürtçe müzik dinlemez. Kürtçe müzik çalan barlara gitmez. Kürtçe konuşulan minibüse binmez. Kürtçe kaset satan dükkandan alışveriş yapmaz.
>
> 3- Türk, ancak modern şehir hayatında kendini ifade edebilir. Türk medeniyeti, köyden gelen etkilere kapatılmalıdır. Köy, her halükarda Kürtçülüğün yaşam alanıdır.

> Yıllarca İstanbul'da Sivaslı, Erzincanlı, Malatyalı, Tokatlı Alevi kitlenin yarattığı köy ortamı, Kürtçülüğü güçlendirmiştir. Türk'ü saza mahkum eden köylü kafası, bugün şehirleri Kürt kültürüne teslim etmiştir.
>
> 4- Türkler, yemeklerine sahip çıkmalıdır. Türk'ün damak tadı, Kürt yemekleri ile yer değiştirmektedir. Türk'ü kebaba, lahmacuna mahkum eden anlayışla mücadele edilmelidir. Yemek, kültür savaşının bir parçasıdır. Mc Donaldslar ne kadar tehlikeli ise Kürt mutfağı da o kadar tehlikelidir.
>
> Başka kültürlerin yemeklerini yiyen kültürler asimile olur. O nedenle Türk, Türk mutfağına sahip çıkmalı, başka şeyler yememelidir.
>
> 5- Her şeyden önce Türk üremelidir. Artan her bir Türk bebesi, bizi Ergenokan'dan çıkartacak bir kurtarıcıdır.

Türksolu dergisinin basında geniş çaplı yer almasına yol açan bu kampanya, birçok çelişki ve tarihsel çarpıtmalarla doludur. Örneğin, "köy, her halükarda Kürtçülüğün yaşam alanıdır" gibi temelsiz bir genellemeden ibaret olan bu cümleyle vurgulanmak istenen, aslında Türkiye toplumunda Kürt kimliğinin aşiret kimliği ile bütünleştiği ve Türkiye'de feodalizmin simgesinin Kürtler olduğudur. "Türk, ancak modern şehir hayatında kendini ifade edebilir" yargısı da Türklüğün modern hayata ait bir kimlik olduğu iddiasının altını çizer. Wieviorka'nın yaptığı ırkçılık dörtlemesinin sonuncusuna denk gelen modern dünyada yer alabilme kaygısını burada açık şekilde görürüz.[13] Diğer yandan, köylülüğün Kürt kimliğine ait bir toplumsal statü olduğunu iddia etmek, 1985'e kadar köylü nüfusu kentli nüfusundan fazla olan Türkiye göz önüne alındığında dezenformasyondan başka bir şey değildir.[14] Aynı çelişki ve çarpıtmaya Kürt yemeği-Türk yemeği ayrımında da rastlarız. Yemeklerin ortaklaşması (hangi yemeğin gerçekte hangi kültüre ait olduğunun saptanmasının zorluğu bir kenara) aslında ayrımsanmak istenen Kürt kültürü ve Türk kültürünün ne denli iç içe geçmiş olduklarını gösteren bir veridir. "Yemek, kültür savaşının bir parçasıdır" cümlesi, bu iç içe geçmiş olan kültürleri ayrı kutuplara yerleştirme çabasının da ötesinde aralarında varolması istenen bir "savaş"a işaret eder.

"Her Türk alışverişini mutlaka Türkten yapmalıdır" ifadesi bize her ne kadar İttihat ve Terakki ile başlayan ve sermayenin Türkleştirilmesini amaçlayan milli iktisat politikasını hatırlatsa da, burada hedef aslında büyük sermayedarlardan çok, orta ve küçük sermaye birikimini eritmektir. Nitekim "Kürt sermayesi"ne örnek olarak kasetçi, minibüsçü, lokantacı verilmiştir. Bunun devamı olan "Kürde aktarılan para PKK'ya maddi destek demektir" cümlesinin taşıdığı sembolik şiddet de akla 6-7 Eylül olaylarını getirmektedir. Çünkü burada amaç, artık bir Türk burjuvazisi yaratmak değil, rekabet içinde olduğu varsayılan bir Kürt sermaye oluşumunu engellemektir.

---

13 Wieviorka'nın ırkçılık dörtlemesi: evrenselci ırkçılık, anti-modernist ırkçılık, gruplar arası düşmanlıktan doğan ırkçılık ve modernitede yer alabilme sapkınlığı olan ırkçılık.

14 1927'den itibaren yapılmış nüfus sayımlarını ve kentli-köylü nüfusu görmek için bkz. http://www.tuik.gov.tr/VeriBilgi.do>

Kampanyanın ikinci maddesinde telkin edilen Türkçe konuşmaya, ayrıca İstanbul şivesi konuşma zorunluluğu da ilave edilir. Böylelikle 1930'ların "Vatandaş Türkçe Konuş" kampanyalarının bir adım önüne geçtiğini söyleyebileceğimiz bu yaklaşım, farklı diyalektleri dahi ortadan kaldırmayı ve tıpkı yurttaşlar gibi Türk dilini de yüzde yüz homojenleştirmeyi hedeflemektedir. Türk kültür ve kimliği ile bütünleşmiş olan unsurların köklerine dönüp bakılarak, "aslında Türk olmadığı saptanan ögeler"in ayıklanması, öz ve saf Türk kültür ve kimliğine ulaşılması çabası çok açıktır: Bu ayıklama, ancak dışarıda bırakma veya imha etme yöntemleriyle gerçekleştirilebilir. Farkçı ırkçılıkta gözlemlediğimiz kültürleri mutlaklaştırma ve kozmopolitizmden ve her türlü karışmadan uzak tutma yöntemleri tam da buna işaret eder.

Kampanyanın son maddesiyle "kültür savaşı"nın aslında kanbağı ile de bağlantılandırıldığını ve kültür algısının içinde biyolojinin de yerini aldığını görüyoruz. "Artan her bir Türk bebesi, bizi Ergenekon'dan çıkartacak bir kurtarıcıdır" cümlesinde kullanılan Ergenekon metaforu yalnızca, sadece etrafı 'Kürt'lerle çevrilmiş Türk ulusu tahayyülüne değil, aynı zamanda Orta Asyalı köklere ve İslâmiyet öncesi tarihe de göndermeler yapar.

Bu durumda *Türksolu*'nun Kürt sorununa ilişkin algısını salt farkçı ırkçılık kategorisiyle değerlendirmemiz yeterince kapsayıcı olmayacaktır. En azından bu farkçı ırkçılığın biyolojik ırkçılık bileşkenlerinin de olduğunun altını çizmek elzemdir. Fakat ırk temelinde yapılan politikalar Kürt sorunuyla kısıtlı kalmaz ve faşizan bir saldırganlığın izlerine derginin tüm söylemlerinde rastlarız.

Düşman "öteki"

Derginin ilk sayısından itibaren, karşımıza çıkan en belirgin söylemin düşmanın iyi teşhis edilmesi üzerine kurulduğunu söylemek yanlış olmaz. Avrupa Birliği demokratikleşme paketlerinin Meclis'te kabulünün ertesine rastladığı için karşılaştığımız ilk düşman, AB olarak belirlenir. Ancak düşmanların ve düşman belirleme çabalarının ardı arkası kesilmez. Başlıkları kabaca şöyle sıralayabiliriz: sayı 2: "Düşmanımız Araplar mı, emperyalistler mi?", sayı 5: "Salla bayrağı düşman üstüne!", sayı 19: "Saddam Türkiye'nin düşmanı mı?", sayı 20: "Düşmanı kendi silahıyla vurmak"... Bu minvalde gelinen nokta 124. sayıda ürkütücü bir boyut alır: "Türkiye bir düşmanını kaybetti: Hrant Dink"...[15]

Taguieff'e göre bu çok genel bir psiko-sosyal durumu işaret etmektedir: "öteki"ne veya bir yabancıya karşı güvensizlik ve "öteki" tanınmazın "aniden/hemen" düşman olarak algılanması. Bu psiko-sosyal hal içinde merkeze oturan bir "düşman"ın varlığı zorunludur. Bu her zaman aynı düşman olmayabilir veya zamanla düşman değişebilir; fakat değişmeyen tek şey bir düşmanın varlığı-

15 Örneğin yine Hrant Dink için İnan Kahramanoğlu imzasıyla yazılan "Hoş gidişler ola" adlı makalede "düşman" kelimesi 18 defa yinelenir.

dır. "Biz"den olmayan, asla bizden olamayacak ve bizim varlığımızı sürekli "tehdit eden" bir düşman algısı kimliğin belirlenmesi sürecinde "biz"i var eden, bizi "biz" eden (gerçek ya da fantezi ürünü) düşmanlar dizisine dönüşür. Görüldüğü gibi kimlik oluşturma sürecinde kullanılan "öteki" kavramı militarist bir retorikle dile getirildiğinde "düşman" olmuştur. "Kandırılmış dağ Türkleri"nden Türk kimliğinin varlığını ve Türkiye Cumhuriyeti'nin bekasını tehdide dönüşen "Kürt" algısı da buna işaret eder. İç düşman olarak görülen "Kürt" asla "biz"den olamayacak "öteki"dir. Hayatta karşımıza çıkan sorunların kaynağı azınlıklar ve Kürtlerin varlığında somutlaşır. Tıpkı Žižek'in söylem analizi düzeyinde antisemitizme yaptığı gönderme gibi, Kürt ve azınlık figürlerine yüklenen bir simgesel aşırıbelirleme söz konusudur (Žižek, 2004: 141). Yani toplumsal antagonizmanın yerine, sağlam toplumsal doku ve toplumsal beden ile onu yıpratan bozucu güçler olarak azınlık ve Kürt geçirilmek istenmektedir.

Yaratılan güvensizlik ve korku ortamı ve sürekli canlı tutulan tehdit algısı bu düşman retoriğini tamamlayıcı niteliktedir ve derginin her sayısında tekrar tekrar işlenir. Daha çarpıcı olması için bu temsillere sıklıkla komplo teorileri eklenir[16] ve korku ortamının sürekliliği bu paranoid teorilerle desteklenir. Hedeflenen, kuşkusuz bir "milli refleks" yaratmaktır. Yaratılan bu "milli refleks"le, tehdit algısı sürekli açık tutulur. Türk ulusunun evlatlarının zorunlu gördükleri her yerde ve her koşulda devletin üniter yapısı ve bekası adına harekete geçmesi beklenir. Bir yandan, fiili şiddet içselleştirilir ve normalleştirilirken, diğer yandan da tehditlere karşı harekete geçmeyenlerin Türklüklerinden şüphe duyulduğu ifade edilir.

Derginin söyleminin geldiği son aşamada şiddet sıradanlaştırılarak, "biz"den olmayana yapılan saldırılar, suikastler ve linçler teşvik edilir:

> Yıllardır topraklarını, mahallelerini, evlerini bu istilacılara açan Türkler yavaş yavaş bu komşuların hiç de iyi niyetli olmadığını görmekte ve gördüğü yerlerde de tepkisini ortaya koymaktadır. Son aylarda Gönen'de, Çerkezköy'de, Bursa'da, İstanbul'da yaşanan gerginlikler bu durumun habercisidir.

16 Komplo teorilerine pek çok örnek verilebilir. Özetle, Gökçe Fırat'ın kaleminden 35. sayıda çıkan 'Kızılelma Koalisyonu'nun duyurusundan bir alıntı: "Bundan tam bir yıl önce tespit ettiğimiz ve gerçekleşecek dediğimiz Türkiye'nin bölünmesi, parçalanması ve Batılı emperyalist güçler tarafından paylaşılması süreci bir yıl içinde inanılmaz mesafe katetmiş durumda. Ve geldiğimiz noktada yeniden Türk'ün ateşle imtihanı başlamış bulunuyor... Yaşadıklarımızı ve geldiğimiz yeri uzun uzadıya tartışmadan önce çok net bir tespitle işe başlamak gerek: Türkiye hem dışardan hem de içerden kuşatılmış durumdadır: Dışarda ABD ve AB, içerde ise AKP ve PKK tarafından. Ve bu kuşatma sonucunda Türkiye 80 yıl sonra yeniden Ermenistan, Kürdistan, Pontus'u içeren bir Sevr ve ona koşut bir hilafet rejimi tehdidi ile karşı karşıya bulunuyor. En son Kuzey Irak'ta 11 Türk askerinin esir alınması ile başlayan yeni süreç, Türk milletinin gözlerini açması için bir çağrı olmalıdır: Düşman Türk'e silah çekmiştir!" Diğer bir örnek Annan planının referanduma sunulması öncesinden: "Rum kesimi düşmanımızdır, AB bu düşmanları oryante eder, referandum sonunda ABD'nin darbesiyle sonuçlanacaktır, böylece Kıbrıs Türkiye'den koparılacak, Türkiye stratejik bir noktasını kaybedecek ve bölünecektir."

> İsyancı görülen ulusal güçler ise, bu güçleri korumanın, onu halkla birleştirmenin, tertiplere direnmenin tek yöntemi vardır, saklanmak, gizlenmek, sinmek, pasifize olmak değil; ortaya çıkmak, meydana çıkmak, sokağa çıkmaktır. O nedenle halkın milliyetçi tepkilerini dizginlememek, halkı milli tepkilerini yansıtamama ikilemi ve suçluluk duygusuna sokmamak, halkı halk yapmak gerekir..[17]

Tehlikeli olan sadece şiddetin özendirilmesi değil aynı zamanda şiddet gösterilmesi gereken iç düşmanlara her geçen gün yenilerinin eklenmesi, dergide bu isimlerin fotoğraflarıyla yer alması ve açık hedef haline getirilmesidir. Burada aydınlara yönelik beslenen düşmanlık tedirgin edicidir.[18] Şiddete yatkınlık ve övgü sadece iç düşmana yönelmemiştir ve savaşlarda ve hatta terör saldırılarında da kendini gösterir.[19]

Dergide yer alan yazıların üslubu da ilgi çekicidir: yayınlanan makaleler tekrarlardan, sloganlardan ve konuşma dili ile yazılmış kısa cümlelerden oluşur ve cümleler arasında uzunca boşluklar bulunur.[20] Yazılarda saldırganlık, hesap sorma, kin ve nefret kusma ve had bildirmeye sıkça rastlanır.[21] Amaçlanan akıl-

---

17 125. sayının "Hrant'ın katili Kürt-islam faşizmi" başlıklı yazının "Türkler sokağa" altbaşlığından.

18 Derginin 85. sayısında daha sonra sıklıkla yayınlanacak olan saldırı ve hedef göstermelerin ilk örneklerini görüyoruz, Gökçe Fırat tarafından kaleme alınan "Paramiliter faşist bir organizasyon: Terörist aydın çetesi" başlıklı başyazının "tektikçiyi öldürmek" altbaşlığından: "Kendisine aydın diyen bir serseri grubu, ellerine geçirdikleri medya imkanları ile, gece gündüz demeden bir millete saldırıyor. Eline kalemi alan, Türklerin ne kadar barbar ve vahşi olduğundan. Ne kadar Kürdü ne kadar Ermeniyi kestiğinden dem vuruyor... Kendi liderleri gibi son derece yeteneksiz, vasat, düzeysiz, yaratıcılıktan uzak insanlardır. Bu nedenle, kendilerini ispat etmek için bu çeteciliğe başvururlar. Yetenekleriyle elde edemeyecekleri aydın ünvanını ancak işverenlerine köpeklik ederek kazanabilirler... Kimi romancı, kimi tarihçi. Yazdıklarını okudukça onlara hak vermemek elde değil: Bu zavallılar Nobel almak için de, aydın olmak için de, ancak tetikçilik yapmak zorundalar." Aynı sayıdan, Kuzey Fırat imzalı "Kenan Evren'in 25 yıllık sır tablosu: 12 Eylül aydınları" başlıklı kapak yazısının "Tanı bunları tanı da büyü" altbaşlığında sırasıyla Ahmet Altan, Orhan Pamuk, Murat Belge, Baskın Oran ve Halil Berktay'ın fotoğrafları ve tanıtımları (!) bulunuyor.

19 Londra'da gerçekleştirilen terör saldırısının ertesinde, 86. sayının kapağı: "Londra senin için üzülmüyoruz!" Ali Özsoy tarafından kaleme alınan kapak yazısından: "Bize ağlamayana biz de ağlamayalım. Bizi ağlatanı biz de ağlatalım. Mazlumun da kendini savunma hakkı vardır. Londra'da da Türkiye'de de..."

20 Gökçe Fırat'ın 134. sayıya başyazısından:

> "Muhalif basın kalmamak üzeredir.
> CHP'ye yönelik psikolojik harp devrededir.
> Ordu'ya yönelik tezgah işlemektedir.
> TÜRKSOLU'na yönelik saldırılar sürmektedir.
> Ama bu "demokrasi"de;
> PKK açıkça miting yapabilmektedir."

21 84. sayı: "Türk unutmaz, affetmez!". 40. sayı, kapak: "Menderes gibi geldi Menderes gibi gidecek", başyazı "Eceli gelen molla"; her ikisi de Tayyip Erdoğan için yazılmış, sloganlaşmış ve devam eden sayılarda sıkça kullanılmıştır. 99. sayının kapağı: "301 yetmez, İstiklal Mahkemesi paklar." Inan Kahramanoğlu'nun kaleme aldığı kapak yazısından:

> "Her ne pahasına olursa olsun vatanımızı ve milletimizi savunacağız.
> Bunu bilin.
> Öfkemizden korkun!
> Bayrağıma, Ata'ma, Vatanıma sövdürtmem!
> 301 yetmez.
> Sizi ancak İstiklal Mahkemesi paklar!"

dan çok duygulara hitap etmektir ve bunun için yazılı basında kullanılabilecek bütün imkânlar kullanılır. Örneğin Ermeni katliamlarını tasvir için ölü bebek fotoğrafları, Kıbrıs konusu için kan damlayan Kıbrıs haritası illüstrasyonları,[22] ürperten ve ajite eden kapak tasarımları ve başlıklar her sayının vazgeçilmezleridir. Derginin internet adresinde "Kürt sorunu yok, Kürt istilası var" başlıklı hareketli resimle gösterilen Türkiye haritası renklendirilerek ve oklarla yönlendirilerek, Diyarbakır'dan başlayıp ülkeyi "işgal eden" Kürt nüfus gösterilmektedir. Bunun ardından her bölgede yüzdelerle Kürt nüfus oranları verilir.

Bunlara eklenmesi ve altı çizilmesi gereken diğer olgu derginin devletçi-orducu yapısının yanı sıra güce ve otoriteye olan hayranlığıdır. Güce tapma, demokratik yapılanmaları gereksiz, hatta hor görme olağanlaşmış bir tavırdır. İnan Kahramanoğlu derginin ilk sayısında ordunun konumunun dergi tarafından nasıl algılandığını şöyle özetliyor: "Günlük siyasete ordu ve siyasi partilerin aynı şekilde katılacağı anlamına gelmez ama ordunun siyasi bir kurum olduğu gerçeğini de değiştirmez." Yaklaşık bir buçuk sene sonra, Haziran 2003'te açılan "Ordu Göreve" pankartı ve ertesi sayı kapak olan "İndirin şu hükümeti" başlığı da bu anlayış takip edildiğinde şaşırtıcı değildir.[23] Hatta zaman zaman ordunun tavrı yeterince "sert" bulunmamış ve zamanın Genelkurmay Başkanı Hilmi Özkök hedef alınarak 92. sayı "Böveyi değil Genelkurmay Başkanı'nı değiştirin!" kapağı ile çıkmıştır.[24]

Güce olan bu tapınma sadece orduya olan çağrılar ve sloganlarda değil, dillerine yapışan militarizmle de açığa çıkmaktadır. Hayatın bir sürekli savaş hali olarak tasvir edilmesi, dergi çalışanlarının "nefer", derginin "karargah", dergide alınan görevlerin "kurmay görevler", yazıların "savaş yazıları" olarak tanımlanması, savaşın ve "sürekli teyakkuz halinde oluş"un ne derecede içselleştirildiğinin birer göstergesidir.[25]

Sonuç

Bütün bu gösterimler, sloganlar, propaganda faaliyetleri, araçsallaştırılan militer dil ve şiddet kullanımının içselleştirilmesi çabaları, ırk temeline oturan po-

22 54. sayı , kapak "kanla aldık, kan dökmeden vermeyiz".

23 Örnekler çoğaltılabilir: 30 Ağustos Zafer Bayramı pankartı: "Türk Ordu'sunun kışlası milletinin yüreğidir, Ordu kışlana dön!", 42. sayı: "Hilafet ordusu ayaklandı: Gençlik Kubilay olmaya hazır", 53. sayı: "Genel Kurmay başkanlarına ve Kuvvet Komutanlarına açık çağrı", 72. sayı "dua etme, müdahale et..."

24 Ayrıca Yaşar Büyükanıt Genel Kurmay Başkanı olduğunda (115. sayı) dergi "Oh be..." manşetli kapakla çıktı ve internet sitesinde "Şeriatçıların, bölücülerin, emperyalistlerin sevdiği komutandı" başlığı ile "Özkök'ü sevenler" listesine bağlantı verildi.

25 60. sayıda, Gökçe Fırat'ın kaleme aldığı başyazıdan: "Siz de ister Apo'nun aşk yazılarına kulak verin, isterseniz bizim savaş yazılarımıza..." 122. sayıda yine Gökçe Fırat'ın başyazısı:

> "Bu kavgaya ruhlarını, akıllarını, kanlarını katan tüm Türk milletine selam olsun...
> Sıra neferleri rahat uyusun,
> Sıradayız..."

litikalarla bütün olarak düşünülmelidir. Zira art arda sıraladığımız, birbirinin benzeri, ardılı ya da öncülü olan bu unsurlar biraraya geldiklerinde adı "faşizm" olan bir "anlam birliği"ne işaret etmektedir. Bu unsurlar, arzulanan bir faşist rejimin çağrısı olmasa da (her otoriter ve totaliter rejimin faşist rejime karşılık gelmediğini hatırlayarak) zaman zaman faşizan karakterler taşıyan bir otoriter rejimin arzulandığını söylememize izin verir. Bu tehlikeyi büsbütün somutlaştıracak son adım "huzursuz" bir kitlenin ikna olmasıdır.

Birbirini besleyerek büyüyen ve zamanla kısır döngüye dönüşen millilik, anti-emperyalizm ve Atatürkçülük söylemlerini faşizan unsurlarla bezeyen ve zaman zaman açıktan ırkçılık yapan ulusal sol hareketin takındığı, *Türksolu* dergisini kıskandıracak ve bir adım daha saldırganlaşmasını sağlayacak kadar radikal tavırların da bu "kitle"ye ulaşma çabasının bir ürünü olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim özellikle kaçabilecek rahatı haiz olan orta sınıfa, sürekli dayatılan korku senaryolarıyla tedirgin bir zemin hazırlanmasında başarı sağlamıştır. Bu tedirginlik üzerinden kolaylıkla yaratılan "milli refleksler" resmî ideolojiyle ve asker-sivil zümreyle dirsek temaslarını sürdürerek kendini doğrulamış ve bu yolla "refleks"lerin yol açtığı saldırganlık ve faşizan eğilimler meşrulaştırılmıştır. Zira saldırıya uğradıklarına ikna edilen kitlelerin "meşru müdafaa"sında ne sağduyu, ne de hümanizm aramak anlamlı olur. O halde bu tablo karşısında hem *Türksolu* dergisinin hem de içinde bulunduğunu belirttiğimiz ulusalcı bütünün kendilerine yarattıkları meşruiyeti sorgulamak daha manidar olacaktır.

KAYNAKÇA

Atılgan, Gökhan (2002) "Yön'ünü Ararken Yolunu Yitirmek", *Praksis*, Sayı:6.

Aydın, Suavi (2004) "Cumhuriyet'in İdeolojik Şekillenmesinde Antropolojinin Rolü: Irkçı Paradigmanın Yükselişi ve Düşüşü", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 2, Kemalizm* içinde, İstanbul: İletişim.

— (2002) "Sosyalizm ve Milliyetçilik: Galiyefizm'den Kemalizm'e, Türkiye'de "Üçüncü Yol" Arayışları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 4, Milliyetçilik* içinde, İstanbul: İletişim.

Baker, Ulus (1991) "Irkçılık ve "Sıradan Faşizm"", *Birikim*, Sayı:32.

Balibar, Etienne ve Immanuel Wallerstein (2000) *Irk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler* (çev. Nazlı Ötken), İstanbul: Metis.

Bora, Tanıl (2006) *Medeniyet Kaybı: Milliyetçilik ve Faşizm Üzerine Yazılar*, İstanbul: Birikim.

Bora, Tanıl ve Yüksel Taşkın (2002) "Sağ Kemalizm", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 2, Kemalizm* içinde, İstanbul: İletişim.

Castoriadis, Cornelius (1994) "Irkçılık Üzerine Düşünceler", *Birikim*, Sayı:62.

Chebel d'Appllonia, Ariane (1998) *Les Racismes Ordinaires*, Paris: Presses de Sciences Po.

Cizre, Ümit (2002) "Egemen İdeoloji ve Türk Silahlı Kuvvetleri: Kavramsal ve İlişkisel Bir Analiz", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 2, Kemalizm* içinde, İstanbul: İletişim.

Çağaptay, Soner (2002) "Otuzlarda Türk Milliyetçiliğinde Irk, Dil ve Etnisite", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 4, Milliyetçilik* içinde, İstanbul: İletişim.

Çelik, Nur Betül (2004) "Kemalizm Hegemonik Bir Söylem", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cil: 2, Kemalizm* içinde, İstanbul: İletişim.

Ertekin, Orhangazi (2002) "Cumhuriyet Döneminde Türkçülüğün Çatallanan Yolları", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 4, Milliyetçilik* içinde, İstanbul: İletişim.

Foucault, Michel (1999) *Bilginin Arkeolojisi*, (çev. Veli Urhan), Istanbul: Birey.

Laclau, Ernesto (1994) "Evrenselcilik, Tikelcilik ve Kimlik Sorunu", *Birikim*, Sayı:62.

Özdoğan, Günay Göksu (2002) *"Turan"dan "Bozkurt"a: Tek Parti Döneminde Türkçülük (1931-1946)*, İstanbul: İletişim.

Rattansi, Ali ve Westwood, Sallie (1997) *Batı Cephesinde Irkçılık, Modernite ve Kimlik*, (çev. Sevda Akyüz), İstanbul: Sarmal.

Taguieff, Pierre-André (1987) *La Force du Préjugé: essai sur le racisme et ses doubles*, Paris: Gallimard.

— (1991) *Face au Racisme 1: Les Moyen d'Agir*, Paris: Édition de la Découvert.

— (1992) *Face au Racisme 2: Analyses, Hypothèses, Perspectives*, Paris: Édition de la Découvert.

— (1993-1994) "Race to Culture", *Telos*, no: 98-99.

Ünüvar, Kerem (2007) "Türk Solunun Türk Sağına Armağanı: Anti-emperyalizm", *Birikim*, Sayı:214.

Vardar, Deniz (1995) "Yeni Irkçılığın Doğuşu: Başlangıca Dönüş mü?", *Birikim*, Sayı:76.

Yeğen, Mesut (2006) Devlet Söyleminde Kürt Sorunu, İstanbul: İletişim.

— (2004) "Kemalizm ve Hegemonya", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, cilt 2, Kemalizm* içinde, İstanbul: İletişim.

Žižek, Slavoj (2004) *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, (çev. Tuncay Birkan) İstanbul: Metis.

"Milli hakikat" üzerine tezler: Attilâ İlhan'ın *Gâzi Paşa*'sında tarihyazımı ile tarihsel roman arasında sınır ihlalleri*

*Erol Köroğlu***

Şair, romancı, senaryo yazarı, edebiyat eleştirmeni ve köşe yazarı olarak tanınan Attilâ İlhan (1925-2005) "Aynanın İçindekiler" üstbaşlığı altında topladığı romanlarında modern Türkiye'nin 1900'lerden 1960'lara kadar uzanan tarihini ele almıştı. Bu dizinin, Kurtuluş Savaşı yıllarına odaklanan *Allahın Süngüleri: "Reis Paşa"* (2002) ve *Gâzi Paşa* (2006) başlıklı son iki romanı, yazarın milliyetçiliğiyle solculuğunu harmanlayan önemli eserlerdi. Ölümünden birkaç ay sonra yayımlanan *Gâzi Paşa*, *Reis Paşa*'nın devamıydı ve bu iki romandaki "Gâzi" ve "Reis" sözcükleri Mustafa Kemal Atatürk'e gönderme yapıyordu. İlhan, Kurtuluş Savaşı'na yönelik anlatısını Mustafa Kemal etrafında geliştirmekteydi: 1920 başından 1921 sonbaharına kadar geçen olaylar *Reis Paşa*'da, 1921 sonbaharından 1922 sonuna uzanan olaylar da *Gâzi Paşa*'da anlatılmaktaydı. İlk romandaki Mustafa Kemal'in "Reis" olarak adlandırılması, onun bu dönem boyunca çeşitli kongrelere başkanlık yapması ve 23 Nisan 1920'den itibaren Büyük Millet Meclisi'nin başkanı olmasından kaynaklanmaktaydı. İkinci romandaki "Gazi" nitelemesi ise, Mustafa Kemal'in başkomutanlığa getirilmesi ve savaşın sonunda "Halaskâr Gazi" (Kurtarıcı Gazi) olarak şereflendirilmesine işaretti.

Bu çalışmanın hedefi, *Gâzi Paşa*'yı bir tarihsel roman oluşu ve romanda ele aldığı tarihle ilişkisi açısından anlamak ve yorumlamak olacak. Çalışma boyunca bu romanı, tarihyazımı ve tarihsel romanın tanımlanması ve aralarında-

---

(*) Bu çalışmanın daha kısa ve farklı bir versiyonu *New Perspectives on Turkey*'de (no. 36, 2007) yayınlanmıştır. Çalışmanın hazırlanması sırasında yaptıkları yorumlar ve eleştirilerle katkıda bulunan Nüket Esen, Zafer Yenal, Deniz Yükseker ve Michael Beard'a teşekkür ederim. 2006-2007 akademik yılında Berlin'de üyesi olduğum "Avrupa'daki Orta Doğu-Orta Doğu'daki Avrupa Araştırma Programı" da verdiği maddi destekle bu çalışmanın ortaya çıkmasına katkıda bulundu. Metinde İngilizce kaynaklardan yapılan alıntılar, aksi belirtilmediği sürece benim tarafımdan Türkçe'ye aktarılmıştır.

(**) Boğaziçi Üniversitesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

ki ayrımlar ile bu ayrımların bu romanda zorlanması açısından okumaya çalışacağım.

Bugün kullandığımız anlamlarıyla tarihyazımı da tarihsel roman da modern çağın ürünleridir ve birbirlerine yakın dönemlerde ortaya çıkmışlardır. Roman türünün ilk örnekleri 18. yüzyılda yayınlanırken, modern anlamdaki ilk tarihsel çalışmalar da 19. yüzyılda görülüyordu. Bu iki alanın kesiştiği tarihsel roman ise, 19. yüzyıl başında Walter Scott'un romanlarından doğacak ve kısa sürede yaygınlık kazanacaktı. Öte yandan, Türkçeye roman 1870'lerde gelmişti ve Türkçede tarihsel roman hemen 20. yüzyıl başından itibaren yaygınlaşacaktı.[1]

Kurtuluş Savaşı, hem olayın yaşandığı döneme yakın hem de daha uzak tarihlerde yazılan tarihsel romanların gözde konularından biriydi. Her ne kadar olay 1919-1922 arasını kapsıyorsa da, bu konuyu ele alan yazarların tarihsel bağlam tercihleri doğrultusunda, Kurtuluş Savaşı tarihsel romanlarda geç dönem Osmanlı tarihini ve/ya da 1923'ten sonraki gelişmeleri de ele alacak biçimde işleniyordu (bkz. Balabanlılar, 2003).

Ne var ki, tarihsel roman türünün gerek diğer dillerde gerek Türkçede ortaya çıkışı ve gelişimi sorunsuz bir görünüm sergilememiştir. Bu gelişim sırasında ortaya çıkan en önemli sorunsallardan biri türün gerçek-kurmaca karşıtlığına yönelik konumlanışıdır. Kendisi de bir tarihsel romancı olan Alfred Döblin, bu sorunsalla ilgili tavrını ortaya koyan çarpıcı bir söz söylemişti: "Tarihsel roman, ilk planda, bir romandır; ikinci plandaysa, tarih değildir" (aktaran Cohn, 1999: 153). Pek çok tarihsel romancı ve edebiyat araştırmacısı Döblin'in bu yargısını destekleyecektir. Ne var ki, romancılar ve araştırmacılardan çok daha kalabalık bir grup oluşturan genel okur kitlesinin ne geçmişte ne de bugün aynı inancı paylaştığını sanmıyorum. Genel roman okuru, roman türünün ortaya çıkışından beri, türün alamet-i farikası olan "gerçek-kurmaca" ikirciminden yola çıkarak, belki okuduklarının daha fazla tadını çıkarmak adına, gerçeklikle kurmacayı aynı düzlemde birbirinin devamı olarak değerlendirmeyi tercih ediyorlar. Bu durum, özellikle gerçekçi edebiyat ve doğası gereği gerçekçi edebiyat alanına giren tarihsel romanlarda böyle olmaya devam ediyor.[2] Hafif bir komplo teorisi üreterek, edebiyatın gerçekliği "yansıttığına" inanmayı tercih eden günümüz gerçekçi tarihsel roman yazarlarının da okurun bu yanılsamasının farkında olduklarını ve bu yanılsamayla uyumlu romanlar yazmaya devam ettiklerini iddia edebiliriz.

Edebiyat araştırmacılığında önemli bir yere sahip tür kuramlarına göre, tür kavramı birbirine benzeyen metinleri listelemekten öte bir şey, okurların belirli bir metni benzer türsel özellikler sergileyen diğer metinlerle karşılaştırmasına

---

1 Türk romanında tarihsel konuların ele alınışı ve tarihsel roman türü için bkz. Timur, 1991 ve Türkeş, 2001/2.

2 Bu çalışmada gerçekçi tarihsel romanlara kökten bir meydan okuma getiren postmodern tarihsel romanlara bakılmayacak. Bu türden romanlar için bkz. McHale, 1987 ve Baker, 2000.

yardım eden, yorum ediminin hizmetinde bir alettir. Dolayısıyla tür edebi anlamın üretimi ve alımlanma süreçlerinde etkili olan analitik bir yardımcıdır. Ayrıca bir metin birden fazla türün alanına da girebilir ve böyle bir durumda yorum ediminin bu türden komplikasyonları da hesaba katması gerekecektir.[3]

Gâzi Paşa, bir yandan tarihyazımı ve tarihsel roman arasındaki sınırları bulanıklaştırırken, bir yandan başka bir kurmaca türü olan "tezli romanı" kullanır. Tezli romanı diğer kurmaca türlerinden ayıran temel özelliği, kendini bilinen bir doktrin ya da düşünce sistemiyle özdeşleştiren ideolojik bir söylem içermesidir (Suleiman, 1983: 1). Pek çok edebiyat araştırmacısı bu türün artık eskidiğini iddia edecek olsa da, bugün Türkiye'de hâlâ *Şu Çılgın Türkler* (Özakman, 2005) ve *Metal Fırtına* (Turna ve Uçar, 2004) gibi çok satan örnekleri üzerinden revaçta olduğunu iddia edebiliriz. *Gâzi Paşa*, bu çağdaş tezli romanların çok daha incelikli bir örneğidir ve dolayısıyla bu romana yönelik bir yorum çabası, günümüzün Kemalist ideolojisinin edebiyatta nasıl yeniden üretildiğini anlamamıza yardım edecektir.

Bu önermeler doğrultusunda, romanla ilgili çözümlememi öncelikle *Gâzi Paşa*'nın gerçek-kurmaca, tarihyazımı-tarihsel roman arasında yarattığı salınım ve bu salınımın okurlar üzerindeki etkisinden söz ederek başlatacağım. Romanın bu özelliği tarihyazımı ile tarihsel roman arasındaki ayrımı tartışmama yol hazırlayacak. İki alan arasındaki ayrımı önce tarihsel romana yönelik klasik kuramsal yaklaşımlardan, sonra da Lubomír Doležel'in felsefi "olanaklı dünyalar" yaklaşımı ve Dorrit Cohn'un anlatıbilimsel çözümlemesi üzerinden ortaya koymayı deneyeceğim. Ayrımla ilgili bu tartışma özellikle iki noktaya yoğunlaşacak: tarihyazımı ile tarihsel romanın farklı referans alanları ve kurmacanın karakterlerin zihinlerine ulaşma ayrıcalığı. Bu iki nokta *Gâzi Paşa*'nın iki alan arasındaki çiftdeğerli ve kasti sınır ihlalleri aracılığıyla ulaştığı anlam üretimini sergilememe yardım edecek. Bunun ardından bu kasti metinsel salınımı, romanın tezli roman özellikleri üzerinden çözümleyecek ve bu sırada Susan Rubin Suleiman'ın bu türle ilgili çalışmasından yararlanacağım. Son olarak, makale *Gâzi Paşa*'nın yazarsal niyetini tartışacak. Bu yazarsal niyet, Mustafa Kemal'in belirli bir temsiline yaslanan bir karizma anlatısı aracılığıyla okurun eğitilmesi olarak kendini gösterecek.

Gâzi Paşa'nın gerçekle kurmaca arasındaki salınımı

Gâzi Paşa, daha başlığında bir tarihsel kişilikle ilgili olduğunu belli ettiği için, okurların tarihsel gerçeklik yanılsamasını "karakter üretimi/kişileştirme" gibi teknik bir konu üzerinden tartışmaya devam edebiliriz. Edebiyat araştırmacılığı alanında her ne kadar özellikle "yakın okuma" ve yoruma dayalı bir hege-

3 Bkz. Dubrow, 1982; Duff, 2000; Fowler, 1982.

monik alandan söz edebilirsek de, son zamanlarda eleştirmenin metinden metin üretme tavrını bir tarafa bırakan ve edebiyatı özellikle okur açısından ve psikoloji, bilişsel bilimler gibi alanlardan yardım alarak inceleyen ampirik çalışmalar da söz konusudur.[4] Edebiyatı ampirik olarak, deneyler yaparak inceleyen araştırmacılar aslında edebiyat okurlarının, ister profesyonel ister amatör olsunlar, edebi karakterleri gerçek kişilermiş gibi okumaya eğilimli olduklarını gösterirler (Bortolussi ve Dixon, 2003: 136). Edebi karakterler ve gerçek kişiler ontolojik olarak birbirlerinden ayrılmış olsalar da, edebiyat okurları bunları aynı düzlemde değerlendirirler. Bu doğrultuda edebi karakterler gerçekmiş gibi değerlendirilirken, gerçek kişiler de edebi karakterlere yönelik değerlendirme yöntemleriyle anlaşılır. Bortolussi ve Dixon edebi karakterlerle gerçek kişileri anlamaya yönelik ilişkilerin, betimleme kod ve uzlaşımlarının, ve çıkarım süreçlerinin benzerliğini vurgulamaktadırlar (140).

Bu yazarlar, gene bu alanda çalışan Gerrig ve Albritton adlı araştırmacıların, okurların karakterleri inşa ederken gerçek yaşama ait bilgi ve deneyimlerden nasıl yararlandıklarını açıklayan çalışmalarını aktarırlar. Gerrig ve Albritton'a göre "okurlar, edebi dünyaların ve böylece edebi karakterlerin inşasına etkin bir biçimde katılırlar. Okurlar, metinden kaynaklanan bilgilerin edilgin alıcıları olmaktan çok, ilerleyen öykünün çeşitli yönlerini açıklamak ve öngörmek üzere metnin ötesine geçerler" (aktaran Bortolussi ve Dixon, 2003: 148). Okurların gerçekle kurmacayı bağlantılandırma hataları, pek çok kurmaca üründe belirleyici olan edebi uzlaşımları görmezden gelmelerine yol açar. Okurlar karakterin davranışının, edebi türün uzlaşımlarına bağlı olarak değil de, o karaktere özgü kişilikten kaynaklandığına inanma eğilimindedirler. Bu nedenle okurlar, karakterin başarılarını edebiyatın uzlaşımlarına değil, o karaktere ait kahramanca özelliklere bağlayacaklardır (148).

Yine Gerrig ve Albritton'a göre, okur bir karakterle ilgili ilk izlenimini kendi bildiği klişeleşmiş kişilik kalıplarına göre oluşturacaktır. Tabii, metin ilerleyip yeni bilgiler geldikçe okur ilk izlenimini değiştirmeyi, daha karmaşık ve daha az klişeleşmiş bir karakter çözümlemesi oluşturmayı da başarabilir. Gerrig ve Albritton'un okurların karakter inşası sürecinde saptadıkları bir diğer özellik de, bir tür özdeşleşmeden kaynaklanır. Okuma sırasında okur öykü dünyasının olaylarını sanki o da bu dünyanın bir üyesiymiş gibi yeniden deneyimler ve dolayısıyla kurmaca karakterlerin gerçekmiş gibi algılanması yanılgısı daha da artar (148).

Okurların edebi karakterlerle gerçek yaşamdaki kişilikleri birleştirme yanılgısı acaba nereden kaynaklanıyor? Bunun nasıl oluştuğunu çözümlemeye yoğunlaşan deneye ya da gözleme dayalı çalışmaların bu soruya cevap vermesi beklenemez. Öte yandan, modernite tarihinden ilham alan bir varsayımda da

4 Bu konuda bir giriş için bkz. Hogan, 2003. Bu alandaki en ilginç gelişmelerden biri "bilişsel poetika" olarak belirmektedir. Bu alana giriş için bkz. Stockwell, 2002 ve Gavins ve Steen, 2003.

bulunulabilir: Aydınlanmadan bu yana işleyen hümanist ve romantik kişilik kuramları "özsel, merkezî ve otantik bir özne"nin varlığı öngörüsünden yola çıkarlar. Bu özne kaybedilmiş, gizlenmiş ya da unutulmuş olabilir ama aranırsa yeniden ortaya da çıkarılabilir (Bortolussi ve Dixon, 2003: 142). İşte hepimizi az ya da çok, bilinç ya da bilinçaltından etkileyen bu kuramlar, tarihsel romanlar söz konusu olduğunda, Döblin'in formülasyonuna inat, tarihsel romanın ilk planda gerçek, ikinci planda da tarih olarak algılanmasına yol açabilir.

Ben *Gâzi Paşa*'nın da bu türden bir yanılsama üzerinden kurulduğunu iddia edeceğim. Tarihle tarihsel roman arasındaki ayrımı temellendirip romanı daha ayrıntılı olarak açımlamaya girişmeden önce, romanla ilgili bazı tanıtım/eleştiri yazılarından yola çıkarak yazarın gerçek-kurmaca, tarihyazımı-tarihsel roman ayrımları arasında gidip gelen bir salınım yaratması ve bunun okurlar üzerindeki etkisini konumlandırmak istiyorum.

Ahmet Kekeç, 17 Ocak 2006 tarihli *Yeni Şafak* gazetesinde yayımladığı "Olmamış Kaptan, Olmamış!" başlıklı yazısında *Gâzi Paşa*'yla ve İlhan'ın romancılığıyla ilgili şunları söylüyordu:

> Sayıları bir düzineye ulaşan romanlarıyla, bir düzine sınırını aşmış deneme kitapları arasında bir koşutluktan, bir akrabalıktan söz edilebilir.
>
> ...
>
> Attila İlhan'ın romanları, deneme/makalelerinde tartışmaya açtığı tarihsel toplumsal ideolojik görüşleri doğrulayan birer araç niteliğinde.
>
> Roman yazmıyordu aslında.
>
> Propaganda yapıyordu.
>
> Daha doğrusu, görüşlerini dikte ediyordu.
>
> ...
>
> Roman, kurgulanan bir şey oysa, "Gazi Paşa"da, tıpkı Turgut Özakman'ın "Şu Çılgın Türkler"inde olduğu gibi, tarihsel gerçekler/kişilikler fictif [*aynen*] ögelerin önüne geçiyor ve ortaya çıkan şey, kötü bir dille yazılmış sıradan bir "belgesel"den öteye geçemiyor (Kekeç, 2006).

Kekeç'in yazısı benim *Gâzi Paşa*'yla ilgili olarak rastladığım tamamıyla olumsuz tek yazı. Bununla birlikte, Ömer Türkeş romanın olumlu yanlarını da vurgulayan bir yazısında, Kekeç'inkilerle çok benzeşen eleştiriler getirecektir: "Ama bütün bunlar, siyaset ve roman arasındaki ilişkinin siyasetin lehine bükülmesinden başka bir şey değil... Mustafa Kemal ve arkadaşlarını ete kemiğe büründürme gayretiyle farklılaşsa bile, ne yazık ki bu romanlarda da [İlhan'ın bir önceki romanı *Allahın Sürgünleri* ve *Gâzi Paşa*] 'büyük adamlar' sahnenin önünü kapatıyor, Anadolu'nun savaştan perişan düşmüş yoksul insanlarını görmemizi engelliyor" (Türkeş, 2006: 103).

Ne var ki, Kekeç ve Türkeş'in eleştirileri, başka yazarlar tarafından *Gâzi Paşa*'nın güçlü yanı olarak algılanacaktır. Örnek olarak, Mahfi Eğilmez'in bir yazısına değinebiliriz. Eğilmez, İlhan'ın gerçek tarihsel kişilikleri "yerli yerine

koyarak resmi bütün"lediğine ve "özellikle İstanbul'da bazı özel yaşamları da zaman zaman ve konuyla ilintilendirerek sahneye getir[diği] ve kitabın içeriğini inanılmaz ölçüde zenginleştir[diği]"ne inanıyor. Eğilmez, yazısının devamında çok ilginç bir saptama yapıyor: "Her şeyden önce kitapta geçenlerin hiç değilse bir bölümünü anlayabilmek için Nâzım Hikmet, Vâlâ Nureddin ve Mustafa Suphi üzerine bazı ön çalışmalar yapmak gerekiyor... Bu çerçeveyi anlayabilmenin belki de en kestirme yolu Mete Tunçay'ın 'Türkiye'de Sol Akımlar' adlı kitabını okumak. Yani kitap, 'Şu Çılgın Türkler' gibi elinize alıp baştan sona hemen anlayabileceğiniz bir çerçeve vaat etmiyor" (Eğilmez, 2006).

Eğer bir tarihsel roman öncelikle bir romansa ve sonra da tarih değilse, Eğilmez'in *Gâzi Paşa* yorumu bu romandan kaynaklanan bir sınır ihlaliyle karşı karşıya olduğumuza işaret ediyor. Eğer romanı, roman dışında ve özellikle tarihsel çalışmalardan yardım almadan okuyamayacaksak, açıklanması gereken bir sorunla karşılaşmışız demektir. Nitekim, ampirik edebiyat araştırmacılarının saptadığı gerçekle kurmacayı birbirine karıştıran okur durumuna güzel bir örnek sunan Eğilmez, yazısının sonunda *Gâzi Paşa*'yla ilgili sorunumuzu bir çözümmüş gibi sunuyor: "20. yüzyılın en önemli olaylarından birisi olan Türk Kurtuluş Savaşı'nın çerçevesini ve içeriğini şiir ile öğrenmenin mümkün olduğunu Nâzım Hikmet, roman ile öğrenmenin mümkün olduğunu da Attilâ İlhan öğretiyor bize." Bu saptamada artık tarihsel romanı öncelikle tarih ve ancak ondan sonra bir edebiyat eseri olarak görüyoruz.

Eğilmez'in saptamasının mantıksal devamı, "tarih hakkında ne biliyorsam tarihsel romanlardan öğrendim" şeklinde ifade edilen yaygın klişe olacaktır. Oysa tarihsel romanla tarihyazımı arasında hem ontolojik hem de epistemolojik bir ayrım vardır. Okur, yaygın bir yanılsamayı paylaşarak, tıpkı Eğilmez gibi edebi eserin tarihsel çalışmayla aynı çerçeveye sokulabileceğini düşünüyorsa, bir sorunla karşı karşıyayız demektir. Ne var ki, bu sorun salt okurun yanlış okumasından kaynaklanmıyor. Sennur Sezer'in yazdığı bir yazıdan yazarın kendisinin de "hem nalına hem mıhına" bir yaklaşım izlediği, kendisiyle yapılan bazı söyleşilerde *Gâzi Paşa*'nın bazen edebi, bazen de tarihsel yönünü vurguladığı görülebiliyor. Sezer romanla ilgili olarak şunu söylüyor: "Attilâ İlhan, pek çok yazısındaki gibi sosyalizm, askerler ve aydınlar konularını tartıştırmak için Kurtuluş Savaşı'ndan kesitleri Mustafa Kemal Paşa'nın özel yaşamıyla ve Nâzım Hikmet'in Anadolu'ya ve Sovyetler'e geçişiyle paralel anlatıyor" (Sezer, 2006). Böylece Kekeç'in yazısında İlhan'ı eleştirmek için kullandığı roman-deneme-makale ilişkisini Sezer doğal bir durum olarak saptamış olmakta. Sezer'in yazısının ayırt edici yönü, İlhan'la yapılmış çeşitli söyleşilerden alıntılar yapması. İlhan bu alıntılardan birinde bu romanı neden şimdi yazdığını şöyle açıklıyor: "Bu romanın öne alınmasına sebep olan, Türkiye'nin bir süreden beri 1920 yılının neredeyse diyalektiğine oturması oldu. Türkiye'de yine o zamana benzer şeyler yaşanıyor. Birtakım insanlar var, tamamıyla kendilerini Avrupa'ya, Batı'ya anga-

je etmiş durumdalar. Ve her şeyi oradan çözmeye çalışıyorlar. Diğer taraftan ise bazı insanlar buna şiddetle karşı çıkıyorlar"[5] (Sezer, 2006).

İlhan'ın bu sözlerle, öncelikle bir tarih anlayışından yola çıktığını görebiliyoruz. Bu anlayışa göre, tarihsel olayların tekilliği ve tekrarlanamazlığı geçerli değildir. Benzerliklerden yola çıkılarak bugün yaşananlara paralel tarihsel olaylardan söz edilebilir. Kısacası "tarih tekerrür edebilir" ve bu tekrarlanabilirlik sayesinde, geçmişten ders almak caizdir ve hatta gereklidir. Bu yaklaşıma aşağıda romana yoğunlaşacağımız bölümde yeniden değineceğim. Fakat şimdilik bu yaklaşımın, okurun gerçek-kurmaca benzerliği yanılsamasını beslediğini saptamakla yetineyim.

Aynı yazıda alıntılanan bir başka İlhan söyleşisi ise, bu sefer kafa karıştırıcı bir biçimde romanın tikelliğini vurgulayacaktır. İlhan romanlarının çoğunda, "Aynanın İçindekiler" dizisinin alamet-i farikası olarak, roman başlamadan önce okura bir uyarıda bulunulur: "...bu kitapta anlatılanların gerçek kişilerle ve olaylarla hiçbir ilişkisi yoktur. onları ben, büyük bir aynanın içinde gördüm. üstelik ayna dumanlıydı ve olmayan bir şehirde geziniyordu..." Sezer, İlhan'a *Gâzi Paşa* için de bu uyarının geçerli olup olmadığını sorduğunda şu cevabı alacaktır: "Romandaki kişiler yaşamış olsalar bile benim anlattığım biçimde ve bakış açımla varlar. Bir başka yazar onları başka türlü anlatabilir" (Sezer, 2006).

Attilâ İlhan'dan yapılan bu iki alıntı tabii ki birbirlerine taban tabana zıt değil; elbette bir tarihsel roman yazarı bir tarih yorumuna ya da felsefesine sahip olabilir ve aynı zamanda, tarihsel çalışma yapmadığının, bir roman yazdığının da farkında olabilir. Fakat romana yönelik bazı değerlendirmelerde, *Gâzi Paşa*'nın kurmaca değerinin değil de, tarihsel yorumunun ön planda tutulduğunu gördük. Bu sadece okurların yanılsamasından, tarihsel roman okumayı bilmezliklerinden kaynaklanmıyor. Bu yanılsama, romana yoğunlaştığımızda göreceğimiz üzere, yazar tarafından da besleniyor. *Gâzi Paşa*, kurmaca yönünü çok vurgulamayan bir metin; bu nedenle, her ne kadar kendine üs olarak edebiyatı, kurmacayı seçmiş de olsa, bir "akıncı" edasıyla sürekli sınırları ihlal ediyor, tarihle ve bugünle ilgili hakikatleri sunduğu yanılsamasını yaratıyor. Bu da, başlı başına incelenmeye değer bir durum yaratmakta. Çünkü olması gereken yerde, yani kurmacanın alanında durmuyor. Öte yandan, bir fatih ya da işgalci de değil; hakikatin ya da tarihsel gerçeğin alanına geçtiğinde, orada yerleşmeye de çalışmıyor. Sınırların varlığını sorgulayan bir "eylemci" olduğunu da söyleyemeyiz; çünkü geçişlerini ve geri dönüşlerini haber vermeden, gizlice yapıyor. Ve evet, bunu yaparken hedefleri de var; İlhan akından geri dönerken yanında ganimet de getiriyor. Bunu nasıl yapıyor, neden yapıyor? Bu sorulara cevap ve-

5 İlhan'ın siyasal duruma yönelik bu değerlendirmesi, Türk edebiyat eleştirisinde sık yinelenen ve bazı çalışmalarla tespit edilmiş bir "Batıcılık-yerlilik" çatışmasıyla da uyumludur. Bu konuda bkz. Gürbilek, 2001: 94-134 ve Köroğlu, 2002.

rebilmemiz için, akıncının ihlal ettiği sınırın doğasını bilmemiz lâzım: tarih ile tarihsel roman arasında uzanan sınırın doğasını.

Tarihle tarihsel romanı ayıran sınır

Bir sınırdan söz ettiğimize göre ağırlıklı olarak benzerliklerden ama özellikle de farklardan söz edeceğiz demektir. Aslında dört başı mamur bir tarihsel çalışmayla bir tarihsel romanı ayırt etmenin en kolay yolu, ikisini yan yana koyup karşılaştırmak olabilir. Bunu yaptığımızda gözümüze çarpacak ilk fark, tarihsel çalışmada yer alan dip ya da son notların, çalışmanın başındaki önsözün, metinden sonra gelen eklerin, kaynakça ve dizinin tarihsel romanda bulunmaması olacaktır. Bunlar, tarihsel çalışmada yer alan anlatı metni ile bu metnin dayandığı belge zemini arasında metinsel bir ara alan oluştururlar (Cohn, 1999: 115).

Ne var ki, bu fark yanıltıcı olabilir. Hınzır bir edebiyatçı, tarihsel çalışmanın biçimsel uzlaşımlarını kullanan bir parodi üretebilir. Ya da bu uzlaşımlara uymayan bazı popüler tarih çalışmalarının varlığından da söz edebiliriz; onlar da kendilerini tarihsel romanı olarak sunmayacaklardır. O zaman tarihsel romanın ne yaptığından, nelere öncelik verdiğinden yola çıkarak sınırı görmeyi deneyebiliriz. Türün klasik örneklerini inceleyen Avrom Fleishman, tarihsel romanlarda en az bir tarihsel kişilik bulunması gerekliliğini vurgulayarak işlevsel bir tanım üretir: "Yaşam, tarih bağlamında görüldüğünde elimizde bir roman var demektir; romanın karakterleri tarihsel kişiliklerle aynı dünyada yaşadığındaysa, elimizde bir tarihsel roman var demektir" (Fleishman, 1971: 3-4).

Tabii bu tanım, tarihyazımı ile tarihsel romanın ayrımına değil, roman ile tarihsel romanın ayrımına hizmet edeceğinden, bizim için yeterli olmayacaktır. O zaman tarihsel romanın tam olarak ne yapmaya çalıştığını aramaya devam etmeliyiz. Aslında bu noktada da sorun yaşayabiliriz. Çünkü ilk bakışta ikisinin yaptığı şey yine birbirine benzeyecektir. Tarihsel romancının okuruna aktarmaya çalışacağı "başka bir çağda yaşamanın nasıl bir şey olacağı" duygusu, tarihçiyle aynı zemini paylaşmasına yol açacaktır. İkisi de "geçmişte gerçekten olmuş olanı ortaya çıkarma"yı hedeflemektedirler (Fleishman, 1971: 4). O zaman aralarında bir tür değil, sadece derece farkı olduğunu düşünebilir miyiz? Bu mümkün değildir. Çünkü romancının kuracağı ağ temelde bir neden-sonuç zincirine değil, biçimsel bir bütünlükte anlam bulan bir resme dayanır. Bu doğrultuda, Fleishman tarihsel romancıyı bir restoratöre, tarihçiyi ise bir müze küratörüne benzetir. Restoratör, diyelim, zarar görmüş bir işlemeli örtüyü, boşlukları dolduracak desenler ve figürler dokuyarak tamir ederken, müze küratörü bu tür boşlukları olduğu gibi bırakmayı tercih edecektir (Fleishman, 1971: 6-7).

Bu metafor sınırı görebilmemiz açısından yol açıcı olabilir. Restoratör tavrı sergileyen tarihsel romancı boşlukları doldurarak geçmişte kalan resmi bütünselliği ve tüm zenginliği içerisinde görmemizi hedefler. Tabii bunun yanı sıra,

aradan geçen zamanın nesne üzerinde yarattığı yıpranmayı giderdiği halde, yine de "bak, bu eski!" demeyi ihmal etmeyecektir. Oysa küratör/tarihçi açısından, nesneyi olduğu gibi bugüne taşımak öncelikli olacaktır. Bütün deliklere ve yıpranmalara karşı, nesnenin varlığını ortaya koymak önceliklidir onun açısından.

Tarihyazımında anlatının önemini vurgulayan ilk tarih felsefecilerinden biri olan W. B. Gallie, tarihçinin de tarihsel romancının da temelde bir öykü anlatmaya çalıştıklarını vurgular. Ne var ki, tarihsel romancının öykü anlatımının bir farkı vardır: "Tarihsel romancı tarihi tarihçilerin, peygamberlerin ya da diğer sanatçılarınkinden daha doğru bir öykü oluşturmak için yeniden anlatır. Öyküsü, olgulara bağlılığı açısından daha doğru değildir ama 'entelektüel olarak daha kabul edilebilir'dir; çünkü tarihsel parçaların evrensel etkisine işaret etmektedir" (Aktaran Fleishman, 1971: 9-10).

Tarihsel romanı tarihyazımından ayıran bu önemli farkın daha somut görüneceği bir yer de, tarihsel romanın olay örgüsünü "birey"e endekslemesi olacaktır. Tarihsel roman bir roman türü olarak, bireysel yaşamların özgül bir tarihsel anda nasıl şekillendiğine ve bu şekillenmenin söz konusu tarihsel dönemin özelliğini ortaya koymasına ağırlık verir. Bunu başka roman türleri de şu veya bu ölçüde yapabilir ama tarihsel roman, tarih içindeki insanın kişisel ve toplu yaşantısına dengeli bir biçimde eğilerek kendine ayrı bir yer edinir (Fleishman, 1971: 10).

Birey ve bireysellik sözcüklerinin geçtiği bu noktada, tarihsel romanın en ünlü kuramcısı Georg Lukács'a değinmek zorundayız. Bir Marksist olan Lukács, ünlü kitabı *Tarihsel Roman*'da tarihsel romanın gelişimini uzun uzun anlatırken, bu türün başkahramanının tarihsel bilincin ta kendisi olduğunu sürekli vurgular. Lukács'a göre tarihsel romanlar belirli bir tarihsel dönemdeki dönüşümü "tipik karakterler" üzerinden sergileyerek, tarihin ilerleyişine dikkat çekmiş olurlar. Bunu yaparken dayanacakları bireyler "dünya-tarihsel" figürler olmamalıdır. Çünkü tarihte yaşamış komutanlar, hükümdarlar ya da başka türden tarihsel kişilikler zaten tanımları gereği istisnaidirler; eylemleriyle tarihsel gelişimi etkilerler, ona yön verirler. Oysa bir çağın tipik insanı dünya-tarihsel figürler ve diğer etkiler tarafından öylesine şekillenir ki, bütün bir toplumun yaşamakta olduğu değişim süreçlerini kendisinde görünür kılar. Ama bu temsilci kahramanın, çağının toplumuyla ilişkisi istatiksel olarak belirlenebilir bir tipiklik değil, simgesel evrensellik doğrultusunda olur (Fleishman, 1971: 10-11).[6]

Tarih ile kurmacanın "olanaklı dünyaları"

Tarihyazımı ile tarihsel kurmaca arasındaki ayrımdan söz etmeye devam edebilmek için, son 35 yılda gittikçe yaygınlaşan postmodern tarih yaklaşımının

6 Bkz. Lukács, 1962, özellikle 15-100.

aslında tarihin de kurmaca olduğuna dair iddiasına göz atmamız gerekir. Çünkü bu güçlü ve etkileyici iddiayı göz önüne almamak demek, ana hatlarını çizmeye çalıştığımız ayrımın altının oyulmasına neden olabilir. Aslında "tarihin kurmacalığı" iddiasının pek çok kaynağı bulunmakla birlikte, yine yapısalcılık ve yapısalcılık sonrası dönemlerinin en önemli isimlerinden Roland Barthes'a dayanan bir soyağacı ön plandadır. Barthes, 1967'de yayımladığı önemli makalesi "Tarihin Söylemi"nde tarihyazımının tarihsel gerçekliğe ulaşamayacağını, ancak bunun üzerine dilsel bir söylem üretebileceğini iddia etmişti (bkz. Barthes, 1989: 127-140). Bu makaleden yola çıkan Lubomír Doležel, Barthes'ın makalesinin kapanış bölümünü özetler ve bu özete dayanarak şunları söyler:

> Tarihsel söylem "gerçeğe" ulaşamaz, bu yüzden "gerçeklik etkisini" üretir. Bu etkiyi (en azından on dokuzuncu yüzyıldan beri), gerçeğin imtiyazlı göstereni olan öyküleyici anlatı aracılığıyla üretir. Gerçekçi roman gibi tarih de, "hakikatini" öyküleyici anlatıya, ifadelerinin mimarisine ve (özellikle 'somut ayrıntılar" olarak bilinen) genişlemelerinin bolluğuna yönelttiği dikkatli ilgiden türetir. "Gerçekçi" anlatısal tarih paradoksal bir çevrimi tamamlar: "İlk önce (mitler ve ilk epiklerden oluşan) kurmacanın kazanında geliştirilen anlatı yapısı, gerçeğin aynı anda işareti ve kanıtı haline gelir."
>
> Barthes'ın makalesinin son bölümünden uzunca bir alıntı yaptım çünkü burada geliştirilen argüman postmodern meydan okumanın can alıcı noktasıdır: (1) Dil kendi dışındaki hiçbir şeye (dünya, gerçeklik, geçmiş) göndermede bulunmaya muktedir değildir; bu yüzden, tarihyazımı, söylemini anlamlı ve inandırıcı kılabilmek için öyküleyici anlatıya sığınmak zorundadır. Öyküleyici anlatı iktidarsız dilin yerini alır. Ve (2) tarih öyküleyici anlatıyı, üretildiği yer olan kurmacadan ödünç alır; dolayısıyla tarihsel anlatı kurmaca anlatıdan ayırt edilemez hâle gelir (Doležel, 1999: 249).

Doležel, postmodern tarih çözümlemesinin bir sonraki adımı olarak Hayden White'a işaret eder. İlhamını Barthes'dan alan White, postmodern meydan okumayı daha sistemli ve mantıksal bir sıraya sokacaktır:

> "Tarihsel alanın unsurları" (tarihsel olaylar) birbirini izleyerek bir kroniğe, kronik bir öyküye dönüştürülür; öyküye de, "öykülendirme" [*emplotment*] adı verilen ve başlıca edebi türlerin tercih ettiği bir başlangıç-gelişme-sonuç olay örgüsü tarafından anlam kazandırılır. Son aşama tarihyazımının en önemli eylemidir. Bu aşamada öykü belirli "bir öykü türü"ne oturacak demektir: yani Romans, Trajedi, Komedi ya da Hiciv'den birine. On dokuzuncu yüzyıl tarihçilerini çalışan White, bu dört öykülendirme türünün örneklerini çözümler: "Michelet bütün tarihlerini Romantik tarzla yazarken, Ranke Komik, Toqueville Trajik ve Burckhart da Hiciv tarzıyla yazmışlardır"[7] (Doležel, 1999: 250).

7 White'ın burada özetlenen yaklaşımı için bkz. White, 1973. Postmodern tarih yaklaşımını da kapsayan ve tarih-anlatı ilişkisini ele alan bir derleme için bkz. Roberts, 2001. Postmodern tarih yaklaşımının en keskin ama anlaşılır ele alınışları için bkz. Munslow, 2003 ve Jenkins, 1997 ile Jenkins, 1999.

Ne var ki, Doležel, bu aşamada Barthes ve White'tan kaynaklanan postmodern meydan okumanın bir totoloji aracılığıyla ilerlediğini saptar. Buna göre, "olay örgüsü yapısı = edebi uygulama = kurmaca üretimi" zincirleme denkliği kurulmaktadır. Tarihyazımındaki öykülendirme edebi bir uygulama olduğuna göre, tarih de kurmaca üretimi haline gelmektedir (Doležel, 1999: 251).

Postmodern tarih yaklaşımının dilin kendisiyle sınırlılığı argümanının yarattığı çözümsüzlüğü eleştiren Doležel, felsefeden edebiyat kuramları alanına ithal edilen "olanaklı dünyalar" kuramıyla çözümsüzlükten çıkışın yollarını arar.[8] Dilin yaratabileceği ya da üretebileceği tek dünya türü vardır: olanaklı dünyalar (Doležel, 1999: 253). Olanaklı dünyalar, unsurlarının rasgele bir araya geldiği oluşumlar değil, özgül küresel sınırlarla belirlenen makro yapılardır. Bu sınırlar dünyanın "genel düzeni"ni, bu dünyada varoluş ve eylemde bulunma koşullarını belirlerler. Çok geniş bir alan olan ve hâlâ üretilmeye devam eden olanaklı dünyalar içinden Doležel özellikle fiziksel olarak olanaklı ve fiziksel olarak olanaklı olmayan dünyalar ayrımı üzerinde durur. Fiziksel olarak olanaklı bir dünya, gerçek dünyayla aynı doğal yasaları paylaşan bir dünyadır. Fiziksel olarak olanaklı olmayan bir dünyada doğal yasalar gerçek dünyadakilerden farklı olacaktır (Doležel, 1999: 255).

Tarihle kurmacanın ayrımına bu açıdan yaklaşan Doležel, ikisi arasında önemli makro yapısal farklar görür:

> 1. Kurmaca üreticisi olanaklı dünyaların evreninin tümünde dolaşabilir, istediği türden bir olanaklı dünyayı seçebilir. Bu fiziksel olarak olanaklı bir dünya olabileceği gibi (gerçekçi ve doğalcı anlatılar), fiziksel olarak olanaklı olmayan bir dünya da olabilir (fantastik, bilim-kurgu). Oysa tarih fiziksel olarak olanaklı dünyalarla kendini sınırlamak zorundadır.
>
> 2. Tarihsel dünyadaki oyuncular, tarihte gerçekten yaşamış karakterlerden seçilmek zorundadır. Kurmaca dünyalar için böyle bir sınırlama yoktur. Tarihsel kişilikler ile kurmaca kişiliklerin birlikte var olduğu bir dünya, tarihsel bir dünya olamaz.
>
> 3. Aslında ne kurmaca ne de tarihsel dünyalar gerçek insanları kapsayabilir; ikisi de bunlara karşılık gelebilecek temsilleri oluştururlar. Fakat kurmaca dünya, gerçek dünyadan aktardığı temsille istediği gibi oynayabilirken, tarihsel dünyanın böyle bir lüksü yoktur. Tarihsel dünyanın kişileri belgelerle belirlenecektir.
>
> 4. Her iki dünya da zorunlu olarak eksiktir. Eksiksiz bir olanaklı dünya inşa etmek, sonsuz uzunlukta bir metni gerektirecektir. Bu açıdan boşluklar her iki dünyanın makro yapılarında ortaktır. Ne var ki, bu boşlukların doğası her ikisinde de farklı olacaktır (Doležel, 1999: 257-258).

Kurmaca, dünyasını kendi yaratır. Bu yüzden de, makro yapısında yer alacak boşluklar ontolojiktir; çıkarımlar aracılığıyla doldurulamazlar. Bunlarla ilgili ifadeler belirlenemezdirler; örneğin, Emma Bovary'nin sol omzunda bir doğum

8 Olanaklı dünyalar kuramını özellikle edebiyat açısından inceleyen çalışmalar olarak bkz. Doležel, 1998; Ryan, 1991 ve Ronen, 1994.

lekesi bulunup bulunmadığı belirlenemez, çünkü *Madam Bovary* romanında bu konuyla ilgili bir bilgi verilmemektedir. Oysa tarihsel dünyanın boşlukları epistemolojiktir; insan bilgisinin sınırları doğrultusunda ortaya çıkarlar (Doležel, 1999: 258). Bütün bu ayrımlar bizi son kertede iki alan arasındaki "hakikat değeri" karşıtlığına götürecektir. Kurmacanın olanaklı dünyası, kendisinden öncesi olmayan bir yaratıya dayandığı için, kurmaca metinler doğru-yanlış değerlendirmesine tâbi olamaz; bunlar ne doğrudur ne de yanlış. Oysa tarihin olanaklı dünyasına doğru-yanlış sorgulamasıyla yaklaşmak kaçınılmazdır; çünkü kendisinden önce gelen bir geçmişe dayanarak olanaklı dünyalar kurmaktadır (Doležel, 1999: 261-262).

Tarihle kurmacanın sınırını anlatıbilim üzerinden düşünmek

1960'larda yapısalcılık üzerinden ilk örnekleri verilmeye başlanan ve her türden anlatının işleyiş mekanizmalarını çözümlemeye odaklanan anlatıbilim (*narratology*) çok çeşitli yan dalların oluşmasına yol açmıştır. Bu alanlardan biri de, özellikle Dorrit Cohn'un *The Distinction of Fiction* (Kurmacanın Farklılığı) başlıklı kitabıyla biçimlenmeye başlayan tarihyazımsal anlatıbilimdir. Cohn, çeşitli makalelerini bir araya getirerek oluşturduğu bu kitap boyunca, tarih ile kurmacanın farklılığını anlatıbilimsel çözümlemeler aracılığıyla açıklamaya çalışır. Cohn, temelde iki önemli nokta üzerinden bir sınır çizmeye yönelir: tarihle kurmacanın gönderge alanları ve karakterlerin ele alınışı.

Cohn, bir kurmaca eserin gönderme yapacağı dünyayı da kendisinin yarattığını ve böylece "göndergesel olmayan bir anlatı" haline geldiğini söyler (13). Tabii bu, bir kurmaca eserin metin dışı gerçek dünyaya göndermede bulunmayacağı anlamına gelmez:

> Kurmacanın göndergesel olmayışından söz ederken, metnin dışındaki gerçek dünyaya gönderme *yapamaz* değil, göndermede bulunmak *zorunda değildir* diyoruz... Kurmaca, birbiriyle yakından ilintili iki ayırt edici özelliğe sahiptir: (1) metnin dışındaki dünyaya yapacağı göndermeler hatasız olmak zorunda değildir; ve (2) yalnızca metnin dışındaki dünyaya gönderme yapmak zorunda değildir (Col.n, 1999: 15. Vurgu yazara ait).

Oysa tarihsel çalışmalar, gazete haberleri, yaşamöyküleri ya da özyaşamöyküleri göndergesel metinler olmak zorundadır ve bu yüzden de "doğru-yanlış yargıları"na tâbidirler. Cohn'a göre bu türden göndergesel metinler kanıtlanabilir ve tamamlanmamışlardır. Oysa edebi metinler kanıtlanamaz ve tamamlanmışlardır (16).

Cohn, anlatıbilim çalışmalarının kurmaca metinlerden yola çıkarak farklı terimlerle de olsa hep bir "öykü-olay örgüsü/söylem" ayrımını tartıştıklarını ifade eder. Öykü, bir metindeki olayların kronolojik sıralanışı olarak açıklanabi-

lir. Olay örgüsü/söylem ise yazarın nedensellik kurgusu doğrultusunda bu kronolojinin metinde yeniden düzenlenişi olacaktır. Oysa bu ayrım, tarihsel anlatılar için yeterince açıklayıcı olamamaktadır. Çünkü tarihçi için olmazsa olmaz bir düzlem daha söz konusudur: belgelerden oluşan göndergesel düzlem. Tarihçi bu düzlemde iki yönlü bir trafik üretir: Bir yandan belgelerinin ona sunduğu "geçmiş" birikiminden hipotezlerini destekleyeceği kanıtlara ulaşmaya çalışır; bir yandan da, bu kanıtları sentezleyerek "tarih"ini üretmeye uğraşır. Sonuç olarak, tarihsel anlatıların en az üç düzlemli bir açıklama modeline gereksinimleri olacaktır: gönderge/öykü/söylem (111-112).

İlk bakışta, Cohn'un tarihsel anlatılar için öngördüğü üçlü açıklama modeliyle kurmacanın ikili modeli arasında tek fark tarihin göndergeselliği gibi görünür. Oysa Hayden White'ın yukarıda değinilen "öykülendirme" kavramı üçlü modeldeki "söylem" düzlemine denk geleceği için, kurmaca ve tarih anlatılarının paylaştığı tek düzlemin "öykü" olduğunu görürüz. Cohn'a göre, bir romanın olay örgüsünden söz edebiliriz, ama "öykülendirme"sinden değil: Tarihçi öykülendirmeyi yaparken, bundan ontolojik olarak bağımsız ve zamansal olarak ondan önce gelen bir veri tabanına göndermede bulunmak ve oradan seçme yapmak zorundadır. Bu veri tabanı, öykülendirme sonucunda düzene girecek ve anlam kazanacak düzensiz ve anlamsız olaylardan oluşacaktır. Romanın böyle bir zorunluluğu yoktur:

> Bu açıdan arşiv kaynaklarını anlatısal tarihe dönüştüren süreç, romancının –özyaşamöyküsel, anekdotsal ve hatta tarihsel– kaynaklarını kurmaca yaratısına dönüştüren süreçten niteliksel olarak farklıdır (ve hatta karşılaştırılamaz bile). Önceki süreç hayli sınırlanmış, yazarın ve okurun denetimi altında ilerleyen ve metinde anlatılan olaylarla birebir örtüşmek zorunda olan bir süreçtir. Romancının kaynaklarıyla ilişkisi ise özgürdür, gizli kalabilir, ya da açıklandığı zaman sahte bile olabilir; gerçek kaynak genellikle yazar için bile sonsuza kadar meçhul kalabilir (114-115).

Cohn'un üzerinde durduğu ikinci önemli ayrım karakterler konusunda olacaktır. Tarih de kurmaca da anlatılarını oluştururken karakterlerden yararlanırlar. Burada öncelikle Doležel'in tartışmasında da vurgulanan basit ve net bir ayrım ortaya çıkacaktır: Tarihçi sadece belgelerinin geçmişte gerçekten yaşadığını kanıtladığı tarihsel kişilerden söz edebilirken, kurmaca eser hem bunlardan hem de aslında hiç yaşamamış kurmaca karakterlerden söz edebilir. Bu önemli bir ayrıntıdır ama ilk bakışta kurmacanın tarihsel ve kurmaca karakterleri yan yana getirerek melez bir durum yarattığı yargısı da yanıltıcı olacaktır. Çünkü kurmaca, Lukács'ın deyimiyle dünya-tarihsel kişilikleri kendi dünyasına transfer ederken, tarihin asla sahip olamayacağı bir avantajını kullanarak, onları da kendi dünyasına asimile eder. Söz konusu olan avantaj, kurmacada imgesel figürlerin zihinlerine ulaşabilme özelliğidir (Cohn, 1999: 118). Tarihçi, eğer belgelerinde bununla ilgili bir şey yoksa Napoleon'un Borodino Savaşı

sırasında neler hissettiğini ve düşündüğünü asla bilemez ve bu konuda tahminlerde bulunamaz. Oysa Tolstoy, gerçek dünyadan ithal ettiği Napoleon'un zihnini bizim için ulaşılabilir kılar.

Malzemenin anlatısal tarihe en çok yakınlaşacağı "belgesel tarihsel roman" denilebilecek örneklerde bile, tarz ayırt edici bir biçimde kurmaca olacaktır. Buna neden olan özellik, kurmaca anlatıların "odaklanma" hassasıdır. Tarihsel romanlarda ya tarihsel bir figür "odaklanan özne" olarak, olayların deneyimlendiği merkezî bilinç hâline gelir; ya da, tarihsel figür, kendisi de tarihsel ya da kurgulanmış bir başka karakterin gözlemlediği "odaklanılan nesne" olur. Her iki durumda da tarihsel roman tarihsel çalışma haline gelemez. İki alan arasındaki bu söylemsel ayrım, arada dereceli bir farkın değil, türsel bir farkın bulunduğunu gösterir (Cohn, 1999: 121).

Tolstoy'un *Savaş ve Barış*'taki tarihsel yaklaşımını düşünerek bu bölümü kapatalım. Tolstoy, tarihsel romanların belki de en görkemlisi olan bu eserinde döneminin tarihçiliğine meydan okuyan bir inançtan yola çıkar. Özellikle Borodino Savaşı bölümünde tarihsel olayları, o olayda yer almış kişilerin bakış açısından ama kurmacaya özgü yöntemlerle, yani onların bilinçlerine nüfuz ederek aktardığında, tarihsel hakikate bütün tarihçilerden daha fazla yaklaşacağını düşünmektedir (Cohn, 1999: 150). Oysa Viktor Shklovsky, Tolstoy'un bu romanı yazarken yaptığı seçimleri dikkatle incelediğinde, estetik ve ideolojik hedeflerine uymayan pek çok belgelenmiş olguyu dışarıda bıraktığını görmüştür (Doležel, 1999: 258). Tolstoy'un bu sayede, 1812 Seferi sırasında Rus toplumunun bütün sınıflarının hevesle savaştığını iddia etmesi mümkün olabilecektir. Yine bu sayede "tarihi kontrol ettiğine inanan" Napoleon ile halkın gücüne inanan Kutuzov arasında keskin bir karşıtlık yaratabilmiştir. Bu tür örneklerden yola çıkan Shklovsky, *Savaş ve Barış*'ın "tarih olmadığı", "bir efsanenin yaygınlaştırılması" olduğu sonucuna ulaşır (Doležel, 1999: 271-272, not 14). Kısacası, romancının tarihçiden daha iyi bir tarih yazacağı inancı da oldukça boş bir inançtır.

Gâzi Paşa'nın kurmacasallığı

Edebiyat kuramları, hukuk gibi normatif değildirler. Tanımlama, sınıflandırma ve karşılaştırma-karşıtlamalarını var olan malzemeyi değerlendirerek, betimleyici bir biçimde yaparlar. Ortaya koyulan sonuçlar, üretilecek yeni, öncü, deneyci ürünlerle yeniden gözden geçirilmeye, hatta tümden değiştirilmeye açıktır. Bu açıdan, *Gâzi Paşa* gibi sınırın hemen bir tarafına yerleştirilemeyen metinler yeni anlam ve yorumlara ulaşma açısından imkânlar sunar. Hedef bu romanı etiketlemek ve paketlemek değil, metinde ne olup bittiğini ve neden böyle olup bittiğini anlamlandırmak olacaktır. Bu doğrultuda, bu noktadan itibaren, *Gâzi Paşa*'nın yukarıda tartışılan tarihyazımı-tarihsel kurmaca ayrımı açı-

sından neden tarihsel kurmacanın alanında konuşlandığını, ama aynı zamanda tarihyazımının alanına sızdığını anlamaya çalışacağız. Sonuçta ulaşmayı hedeflediğimiz nokta, bu romanı ortaya çıkaran "yazarsal niyet," bu niyetin metindeki anlatıbilimsel cisimlenişi, bu durumun yazılma ve okunma anlarındaki metin dışı bağlamla etkileşimi konularını kapsayacak.

Romanı tartışmaya başlamadan önce, Attilâ İlhan'ın roman pratiğindeki bazı sürekliliklere değinelim. Attilâ İlhan "Aynanın İçindekiler" başlığı altında yayınladığı romanlarında, kronolojik bir sıra izlemediği halde, karakterler ve olaylar arasındaki bağlantılar üzerinden bir tür "nehir roman" üretir. Bu romanlar toplumsal ve dramatik oldukları kadar, belki bunlardan da önce gelecek biçimde tarihseldirler. Her Attilâ İlhan romanı, Lukács'ın öngördüğü tarihsel roman örüntüsü doğrultusunda, kurmaca bireylerin öyküleri üzerinden, bunları belirleyen tarihsel dönüşümleri vermeyi hedefler. Attilâ İlhan karakterleri, bir yandan tarihin ve kendi şimdilerinin bu tarihle belirlenen gizemlerini delicesine çözmeye çalışırlarken, bir yandan da ironik ve öngöremedikleri bir biçimde bu dönüşümlerin kurbanı olurlar.

Attilâ İlhan, tarihsel entrikalarını kurarken, hayırhah ya da hınzırca olup olmadığı tartışılır bir araçtan yararlanır. Her roman, öykü şimdisini kurarken sürekli geçmişe ve geleceğe atıflarla ilerleyen bölümler içerir; İlhan romanları çok bölümlü ve bu anlamda, okuru zorlayıcı biçimde kesintilidir. Okurun parçaları birleştirmek için emek harcaması beklenir. Bununla birlikte, tarihsel bağlamı anlamaya yardımcı olduğunu düşünürsek hayırhah, öykünün ilerleyişiyle ilişkisi bazen kolayca anlaşılamadığı için hınzırca olan bu anlatı aracı, her halükârda İlhan romanlarının vazgeçilmez malzemesi olan tarihsel belgelerdir. İlhan'ın her romanı çok sayıda belge içerir: Yayınlanmış mektuplar, gazete kesikleri ve köşe yazıları, tarihsel çalışmalardan parçalar, telgraflar vb. Bazen bu türden belgeler o kadar art arda gelir ki, belge arası kurmaca okuduğunuz hissine kapılırsınız.

Bu özellik *Gâzi Paşa*'da iyiden iyiye artmış durumda; 468 sayfalık romanda 70 sayfa civarında belge var. Elbette bu belgeler, bütünlükleri içerisinde verilmiyor. Olay örgüsüne hizmet edeceği oranda parçalar seçilmiş. Kitaplardan, gazetelerden, tarihsel kişilikler ve kurumlar arasındaki haberleşmelerden, beyannamelerden alınmış bir belge zenginliği söz konusu. Belgeler, bazen olduğu gibi, açıklayıcı başlık ya da bilgi olmaksızın sunulmakta. Bazen de bu belgeyi okuyan, gerekli yerleri seçerek alan ve bize aktaran çerçeveleyici bir anlatıcı sesini duyuyoruz: "Celal Erikan, 'Komutan Atatürk' adlı eserinde, Kütahya-Eskişehir Muharebeleri'nin, 18 Temmuz 1921'den sonraki gelişmelerini şöyle anlatıyor" (İlhan, 2006: 157) Ayrıca, kitabın 271-275. sayfaları arasında art arda verilen kısa bölümler gibi örnekler de, tarihsel anlara, sokakta gazete satan çocuğun sesi üzerinden şöyle bir bakıveriyor. Birer "tarihsel levha" olarak değerlendirebileceğimiz bu türden bölümleri de, belge kullanımı alanına dâhil etmek mümkün.

Ne var ki İlhan, bu kadar çok belge kullanırken bile, aslında kurmacanın alanında kalmayı tercih ettiğini, kullandığı bir "sözde" belgeyle bize belli edecektir. Sayfa 215'te belge formatında dizilmiş bir metnin başında şu başlığı görürüz: "Dr. Melek Ziya'nın, eşi Ahmet Ziya Bey'e, İstanbul'dan yazdığı 'yegâne' mektup olup, 'mumaileyh'e, tarik-i mahsusa ile irsal edilmiştir..." Ahmet Ziya ve eşi Melek Ziya, bu romanda tarihten ithal edilmiş kişiliklerin arasındaki nadir kurmaca kişiliklerden ikisidir. Dolayısıyla, yazar bu türden bir uygulamayla belgeler ve kurmaca bölümler arasında tam bir ayrıştırmaya yönelmediğini belli etmiş olur; tek bir sahte belge bile bu yargıya ulaşmamız için yeterlidir. Anlaşıldığı kadarıyla yazar, bir tarihçi olmaya yeltenmemekte, veri tabanını bizimle paylaşmak gibi bir hedef gütmemektedir bu kaynakları kullanırken. Bu belgeler, romanın olay örgüsü ve kurmaca unsurlarına hizmet ettikleri ölçüde burada yer almaktadırlar. Yoksa sanıldığının aksine, bir "belgesel tarihsel roman" yazmak değildir İlhan'ın amacı; belgeler kurmacanın hizmetindedirler.

İlhan'ın belgelerle ilişkisine benzer bir uygulaması olarak kaynak kullanımına da bakabiliriz. Bunun en ilginç örneklerinden biri Nazım Hikmet ile arkadaşı Vâlâ Nurettin'in romanda görüldüğü bölümlerde ortaya çıkar. Bu iki arkadaş İstanbul'dan kaçarak Anadolu'ya gelir, Ankara'da bazı propaganda çalışmalarına katıldıktan sonra, Bolu'da öğretmenlik yapar ve en sonunda merak ettikleri devrimi yerinde görmek üzere Rusya'ya geçerler. *Gâzi Paşa*, yine bir İlhan özelliği doğrultusunda, birbirlerine çok doğrudan bağlarla bağlanmayan birden çok olay örgüsü içerir. Nazım ve Vânû'nun öyküsü de böyle bir olay örgüsü oluşturur. İlginç olan nokta, bu olay örgüsünde merkeze alınan karakterin, daha ünlü olan Nazım değil, Vânû olmasıdır. İkilinin başından geçenler Vânû'nun bilinci üzerinden aktarılır. Bunun nedeni, İlhan'ın bu bölümleri kullanırken tek bir kaynak kullanmasıdır: Vâlâ Nurettin'in 1965'te yayınladığı anı-biyografisi *Bu Dünyadan Nâzım Geçti*.

İlhan, kullandığı bazı belgelerin bibliyografik bilgilerini verdiği halde, bu kitabı kullandığına dair hiçbir işaret vermez. Zaten vermesine de gerek yoktur, çünkü "edebi ruhsat" edebiyatçıyı, tarihçinin kaynaklarını gösterme zorunluluğundan kurtarmaktadır. Üstelik İlhan, Vânû'nun düz bir anlatımla aktardıklarını, kendi üslubuyla yeniden oluşturmaktadır. Bunu örnekleyelim. İlk alıntı Vânû'dan, ikincisi İlhan'dan:

> Ansızın suratımıza doğru bir kamçı şakladı. Dehşetle irkilip sonra toparlanınca şöyle bir manzara gördük: İşgal ordusunun birlikleri her yana çadırlar kurmuştu. Burada sömürge askerleri barınıyor. Bir dudağı yerde bir dudağı gökte Senegal'li Fransız piyadeleri... Sakallarını iple gerdanlarına burmuş, sarıklı Hind Mecusi İngiliz silâhşorları...
>
> İki metre boyundaki çavuşları, Galata fahişesi olduğu bir bakışta anlaşılan şellafenin birini koluna takmıştı. Güya biz kadına yan bakmışız. Çavuş çevresindekilere caka olsun diye kamçıyı şaklatmış olacak. Köşeye sıkıştırılan âciz bir kedi, sopalı koca adama nasıl saldırırsa, ben de öyle yaylanır gibi bir hareket yaptım. Hıfzı Tevfik'in pe-

dagokluğu üstün geldi. Koluma yapışıp beni badireden sıyırdı. İşte o gün " – Bu işgâl İstanbul'unda artık yaşanmaz," kararını verdim (Vâlâ Nurettin, 1965: 42-43).

Vâlâ ve Hıfzı, edebiyat 'mehâfili'nin bu iki genç 'heveskârı'; işte o anda, çıplak ve küstah bir kırbaç şaklamasıyla, oldukları yere çakılmışlardı: bir dudağı yerde, bir dudağı gökte bir 'siyahi', iri dişlerinin ve gözlerinin olanca beyazı dışarı uğramış, kırbacı elinde; onlara İngilizce olduğunu sandığı, bir şeyler söylüyor; edâsına bakılırsa, çıkışıyordu. Vâlâ, asabiyetten yay gibi gerilmiş, ona doğru hamle edecek oldu; Hıfzı, daha sâkin ve soğukkanlı, engel oluyor: "...Vâlâ, aklını başına al kardeşim, deliyle harara girilmez! Bunlar Gurkha, İngiliz Müstemleke askeri, muhtemelen Mecûsî..." İşte o an Vâlâ, 'Barba' Panayot'un lâternasını duymuştu; hemen herkesin ağzındaki, Rumca şarkıyı çalıyor: "...aaaa-aaahhh hanu-mâki.../ melolanes!.." Kuytuda bir yerde, Arnavut kaldırımına çekilmiş; kız erkek, etrafı Rum 'kopilleri'; ünlü paçalı güverciniyle, onlara niyet çektirecek!.." (İlhan, 2006: 26).

Olayın ilerleyişi açısından İlhan'ın kaynağına sadık davrandığını söyleyebiliriz. Ancak yine bir İlhan özelliği olarak imgeyi genişletmeye, tarihsel bağlamı verme araçlarından başlıcası olan Osmanlıca sözcüklerle zamanda sabitlemeye, kaynakta geçmeyen bazı ayrıntılarla çağrışım gücünü artırmaya çalışıyor. Bununla birlikte, bu alıntı, romanda başka bir işleve daha sahip: Vânû'ya odaklanılan bölümlerde italik karakterlerle yazılan bazı parçalar var; bu da onlardan biri. Nazım ve Vânû İnebolu'da, Ankara'ya gidebilmeleri için izin beklerken, Vânû bir çağrışım aracılığıyla geçmişi düşünmeye ve hatırlamaya başlıyor. Bu ve bunun gibi başka bölümler onun zihnine ve hafızasına ulaşmamıza aracılık ediyorlar.

Gâzi Paşa'nın kurmacanın alanında kalmayı seçtiğinin bir başka ve kesinleştirici unsuru, Cohn'un vurguladığı kurmaca yazarının karakterin zihnine girebilme becerisi olacaktır. Yukarıdaki örneğin de işaret ettiği bu noktayı açıklayabilmek için *Gâzi Paşa*'nın anlatı durumuna dikkat etmemiz gerekecek. Bu romanda üçüncü tekil şahıs, öyküye dâhil olmayan, ama karakterlerin zihinlerine girebilmesi açısından tanrısal özellikler gösteren bir anlatıcı mevcuttur. Öykünün ilerleyişi sırasında çok fazla kendini belli etmeyen bu anlatıcı, nesne ve ortamları bir kamera gibi hareket eden kendi gözünden görmemizi sağlar. Ancak bazı anlarda sadece kamera olmayı bırakır ve "orada olma" yanılsamamızı kırmak üzere, kameraman olarak kendini belli eder. Örneğin romanın hemen başlarında Ankara'daki genelkurmay binasını bize gösterirken bir anda şöyle deyiverir: "'Reis Paşa', Meclis'den akşam ezanı gelmişti, *bak hâlâ gitmemiş!*" (İlhan, 2006: 33. Vurgu bana ait).

Varlığını küçük müdahalelerle belli etmekten çekinmeyen bu tanrısal anlatıcı, özellikle romanın protagonisti Mustafa Kemal'i odaklanılan nesne olarak kullanır: Bazen onu dışarıdan izler ve betimler, bazen konuşmalarını doğrudan aktarır, bazen dolaylı serbest anlatım tarzıyla onun kafasından geçenleri görmemizi sağlar. Özellikle son teknik, Mustafa Kemal karakterinin özelliklerinin

okura aktarılmasında çok verimli olacaktır. Bu tekniği kullanırken, karakterin zihninde olduğumuzu vurgulamak üzere, Mustafa Kemal'e ait olduğunu hissedebileceğimiz Osmanlıca ya da Rumeli ağzıyla söylenmiş sözcükler kullanır: "Bundan, her zaman emin olmuştu; çünkü onların gayesi, eski düzene dönmekten ibaretti; oysa o, 'ihtilâlden de vâsi tahavvülleri' içeren, muazzam bir 'inkılâp' düşünüyordu" (454).

Özetle romandaki belgelerin varoluşu, kaynak kullanımı ve anlatı durumu *Gâzi Paşa*'nın sınırın kurmaca tarafında durduğunun sağlam delilleridir. Bununla birlikte, tarihsel kurmaca oluşuyla çelişen özellikleri de olacaktır. Şimdi bunların üzerinde duralım.

Gâzi Paşa'nın sınır ihlalleri

Günümüzde Lukács'ın tarihsel roman kuramının, Marksist büyük anlatıya dayanması ve Hegelci tarih bilinci vurgusuyla eskimiş olduğu düşünülebilir. Tarihsel dönüşümün, vasati karaktere etkileri üzerinden verilmesinin tarihsel romanı tanımlamak için yeterli olamayacağı, hatta Lukács'ın, *Savaş ve Barış*'ı en büyük tarihsel roman olarak nitelediği için, kendisiyle çeliştiği söylenebilir. Oysa özellikle son iddiada, Tolstoy'un eseriyle ilgili olarak gözden kaçan bir özellik bulunacaktır: Yukarıda Shklovsky'nin Tolstoy'u özellikle tarihe keyfî biçimde yaklaşması yönünden eleştirdiğini görmüştük. Bununla birlikte, Tolstoy'un Napoleon-Kutuzov üzerinden kurguladığı sözde tarihsel yorum, bu romanın pek çok olay örgüsü ağından sadece biridir ve bunun dışında kalanların çoğunluğu ortalamayı temsil eden kurmaca karakterlerle ilgilidir. Toplumsal dönüşümü asıl sergileyen de bunların yaşadıkları olmaktadır. Bu açıdan, Lukács'ın Tolstoy'a yönelik övgüsü çelişik de değildir.

Oysa günümüz tarihsel romanlarında artık önemsizleştiği düşünülen bu nokta tam da *Gâzi Paşa*'nın tarihsel kurmacaya sığamamasına yol açan ana soruna işaret eder. *Gâzi Paşa* gerçekçi tarihsel kurmacanın uzlaşımları doğrultusunda ilerler ama başkahramanı Gâzi Paşa'nın ta kendisidir. Üstüne üstlük, aşırı sayıda gerçek tarihsel muhacir barındırmaktadır. Bunların sayısı o kadar çoktur ki, kurmaca karakterler azınlığa düşerler. Bu durumun neden bir sorun oluşturduğunu, Lukács'ın Walter Scott'un romanlarını tartışırken sunduğu "epik-roman" ayrımı üzerinden düşünebiliriz:

> Scott'un romanlarındaki başlıca figürler ulusal açıdan da tipik karakterlerdir ama önde gelen ve azami oluşlarıyla değil, sıradan ve vasati oluşlarıyla bunu başarırlar. Birinciler şiirsel bir bakış açısının ulusal kahramanlarıdır, ikinciler ise düzyazıya özgü bir bakış açısının. Bu karşıt kahraman kavramlarının nasıl epik ve romanın temel gereksinimlerinden kaynaklandıkları kolayca görülebilir. Akhileus sadece kompozisyon açısından epiğin merkezî figürü değildir, aynı zamanda diğer bütün karakterlerden de bir baş daha uzundur ve gezegenlerin etrafında döndüğü güneşin ta kendisi-

> dir. Romanın merkezî figürleri olan Scott kahramanları ise tamamıyla zıt bir işleve sahiptirler. Çatışmaları romanı dolduran ve çarpışmaları toplumdaki büyük bir krizi sanatsal olarak ifade eden aşırı uçları birbirleriyle buluşturmak onların görevidir. Merkezinde bu kahramanın durduğu olay örgüsü üzerinden, aşırı ve birbirine zıt güçlerin birbirleriyle ilişkiye geçtikleri tarafsız bir zemin aranmış ve bulunmuş olur (Lukács, 1962: 36).

Lukács'ın bu değerlendirmesinden yola çıkarak *Gâzi Paşa*'nın aslında bir tarihsel roman değil de, bir epik olduğunu düşünebilir miyiz? Bu da pek mümkün değildir, çünkü Türk romanında oldukça kalabalık bir alt grup oluşturan "Kurtuluş Savaşı romanları" türü, roman kisvesi altında işleyen epik örnekleriyle doludur; *Gâzi Paşa* bu örneklerden farklı bir yerde durur. Çünkü başkahramanını sadece tarihsel özellikleriyle değil, insani özellikleriyle de kurgular. Örneğin romanın başlarında Mustafa Kemal Ankara'da bir gece Fevzi Paşa'yla siyasi durumu tartışmaktadır. Dışarıda bir fırtına vardır ve anlatıcı fırtınayı tuhaf bir biçimde betimler: "...çok geçmeden camlarda yine karayelin, yükselip alçalan ıslıkları; *bazen bir yetimin 'canhıraş' iniltisini; bazen biçare bir dulun, münzevi hıçkırıklarını*..." (36. Vurgu bana ait). Anlatıcının rüzgârın sesini neden böyle yorumladığını anlamak hemen mümkün olmaz. Zira sahnenin ilerleyişi bu türden bir aşırı duygusallığı gerektirmemektedir. Fakat birkaç sayfa sonra, anlatıcının başkarakterle ilgili uygulamalarından biriyle karşı karşıya olduğumuzu, meğer rüzgârla ilgili betimlemenin Mustafa Kemal'in bunu böyle algılamasından kaynaklandığını anlarız:

> ...hani o yetim çucuk, Manastır Askeri Rüşdiyesi'ndeki talebe! Valdesi, biçâre kadın, iki evlâdıyla dul kalmış; medâr-ı mâişet endişesi onu, yeni bir izdivaca sevk ediyor. Oğlunun buna taḥammülü yoktur, o yaşında Manastır'a 'leylî meccânî' kaydolur: rüzgârlı ve soğuk kış geceleri, 'yat borusu' çalalı hani olmuş, bir türlü uyku tutmaz; koğuşun camlarında, karayel öyle dokunaklı ıslıklar üretir ki, çocuğun yüreği kıyılır; kafacığını yastığın altına gömüyor; kendini tutmasa, ağlayacak...
>
> 'Hoca Paşa', 'müsbet cevabını' bu arada vermiştir ama, duyan kim? O anda 'muhâtabı', 'asker ağlamaz' diye, dudaklarını ısıran, Manastır Askeri Rüşdiyesi'nde talebe, bir 'çocucak': Mustafa Selanik!.." (37).

Böylece Mustafa Kemal'in zihninin geliş gidişleriyle, onun ne kadar meşakkatli bir geçmişe sahip olduğu, sadece büyük bir kahraman olmadığı anlatılmış olur. Bunun örnekleri çoktur ve romanda başkahramanın "büyüklüğünün" ötesindeki insani yönü hep geçmişiyle, özellikle de sağlık sorunlarıyla verilir. Roman boyunca öyle bir Mustafa Kemal portresi çizilir ki, epik kahramanlığın altında hep trajik, belki de melodramatik bir birey yattığı izlenimi yaratılır. Fakat bu portrenin banalliği bir yana, sadece epiğe dönük bir çaba olmadığı da ortadadır.

Öte yandan Attilâ İlhan, Mustafa Kemal'e gösterdiği özeni diğer kişilerine göstermez. Nispeten önemli diğer tarihsel muhacirler ve kurmaca kişilikler bir yana, özellikle sıradan halkın canlandırılmasında bireyselliğin tamamıyla kaybolduğuna ve epik bir söylemin öne çıktığına şahit oluruz. Örnek olarak, yine romanın başlarında Halide Edip'in yönlendirdiği Hilal-i Ahmer kadın kolunun, Ankara'daki kadınlara yönelik olarak düzenlediği bir yardım toplama sahnesine bakabiliriz. Burada hem kadınların tümüne, hem de özellikle altı çizilen köylü kadınların temsilcisi Hatça Nine'ye yönelik söyleme dikkat edelim:

> Arkadakilerin çoğu köylü, azı kasabalı; bir kısmı ayakta, Anadolu kimliğini taşıyan kadınlardı, *yani halk; yani kavganın –barut ve ateş– asıl içinde olanlar*: onların arasında, yanında gelini Elif; konuşmayı pür dikkat dinleyen, Hatça Nine göze çarpıyor: heyecanlı ve cesur... diyne, güzel kızım! Benim oğlum, Çanakkale'de şehit! Ağlamadım, he mi? Fukara bir çamaşırcıyım, işimi de bırakamadım, neye? Gızım muallim mektebinde talebedir, onu kim ohutacak?" (45-47. Vurgu bana ait).

Yine kadınlarla ilgili bir başka örnek: "Kağnılar, kağnılar, kağnılar!.. o köylü kadınlar ki, 'müheykel ve pürazamet'tirler..." (247) Fakat sadece kadınlarla sınırlı da değildir bu epik yaklaşım. Bir başka örneğe daha bakalım. Bu örneğin geçtiği bölümün başlığı "...her birisi, 'kolu sırmalı' birer çavuş!.." (205) Bu bölüm Tekâlif-i Milliye emrinin çıktığı ve büyük bir seferberliğe girişildiği Ağustos 1921 sıralarında geçmektedir. Burada Sakarya Savaşı'na hazırlanan başkumandan müstakbel savaş alanını gezerken attan düşer ve kaburgaları kırılır. Hastanede tedavi edilirken, dışardan gürültüler gelir ve bunun askere çağrılanları uğurlayan bir kafilenin yaptığı eğlenceden kaynaklandığı anlaşılır. Mustafa Kemal, bu kafileye bakıp "...işte büyledir bu millet: düğüne gider gibi muharebeye gider... Sırtını kim yere getirebilir?" (213) diyecektir. Kamera bizi kafileye yönlendirdiğinde çeşit çeşit ahalinin bir araya geldiğini görürüz:

> Kalpaklılar, hayli bol: onlar ne kadar çoksa, Sarıklılar, onlardan aşağı kalmıyor. Davul zurna dağdağası içinde, zaman zaman, tekbîr ve tehlil getiren, 'mümîn' bir kalabalık: "...Allahuekber!..Allahuekber!.." "lâ ilâhe ill-Allah!..", "...ya şehid, ya gâzi!..", "...Ölmek var, dönmek yok!" Arkalarından, uğurlayıcılar geliyor: çarşaflı ya da şalvarlı, birkaç ana, entarisi yırtık, oğlanlar; ayağı çıplak, kız çucukları; ve kalabalığa dağılmış, vakur ve kendinden emin, Kuva-yı Milliye köpekleri; hatta o İstasyon'daki babayiğit; toraman, kulakları kesik, tasması dikenli... (213).

Bölümün son cümlesi de, başlıkla bu kafilenin temsil ettiği halkı birleştirecektir: "Erkek kadın, çoluk çocuk, her birisi çoktan, 'kolu sırmalı' birer 'çavuş'!.." (214) Önceki kadın temsilleri ve son alıntıdaki halk temsilinde bireyselliğe yer yoktur. Bir entrika içermeyen bu bölümde, kronoloji ve düzene öncelik veren işlevsel bir halk temsilcileri topluluğu görürüz sadece. Böylece tarihsel kurmacada ön planda olacak, tarihsel dönüşümün çalkantısını anlamamıza yar-

dım edecek küçük ama bireyselleşmiş karakterlerin İlhan'ın romanında yer alamadığını görürüz. *Gâzi Paşa*'da özellikle halk, büyük harflerle yazılmış karakterlerdendir; bir idealizasyonun, "kahraman ve asker millet"in tecellileridir. Tek işlevleri "zaferin ve kurtuluşun kaçınılmaz oluşu"nu imlemektir. Bu figürler, deneyimleri doğrultusunda oluşmadıkları gibi, zaten deneyimleri de yoktur (Rorty, 2000: 541). *Gâzi Paşa*, gerek başkahramanı ve tarihten alınmış diğer karakterleri, gerek halkı temsil eden figürleriyle, tarihsel kurmacanın bireye odaklanan, özgül çatışmalardan evrensel anlama ulaşan yapısından mahrumdur.

Gâzi Paşa'daki çatışmanın doğası ve "tezli roman" türü

Bir edebi metin aynı anda pek çok türün özelliklerini taşıyabileceğinden, *Gâzi Paşa*'yı da epik öğeler barındıran bir tarihsel roman olarak düşünebiliriz. Ancak başka bir türe daha dâhildir ki, bu türün özellikleri romanımızın bütüncül anlam kapılarını açmakta tarihsel roman türünden çok daha elverişli olacaktır. Bu tür "tezli roman"dır (*roman à thèse*). Kuşkusuz her romanın bir tezi, derdi olacağı itirazı dillendirilebilir bu noktada. Ne var ki, tezli roman iyi bilinen bir doktrin ya da düşünce sistemiyle kendini özdeşleştiren bir ideolojik söylem içerir (Suleiman, 1983: 1) ve bu açıdan ayırt edici bir tanıma sahiptir. Bir tezli roman gerçekçi tarzda yazılmış ve bir politik, felsefi ya da dinsel doktrinin geçerliliğini sergileme hedefi doğrultusunda, kendisini okuruna didaktik bir niyetle sunan bir romandır (Suleiman, 1983: 7).

Tezli romanın en önemli özelliği, açıklamayı hedeflediği tez ya da tezleri ısrarlı, tutarlı ve açık seçik bir biçimde ortaya koymasıdır. Böyle bir romandaki öykünün "doğru" yorumu öylesine altı çizilerek verilir ki, bunu kaçırmanın imkânı yoktur. Buradan yola çıkarak, tezli romanın otoriter bir tür olduğunu söyleyebiliriz: İnsan ruhunun temel belirleyicilerinden olan kesinlik, durağanlık ve bütünlük gereksinimlerine hitap eder; mutlak hakikat ve değerleri onaylar. Bu sırada okuyucusunu biraz çocuk yerine koyduğu doğrudur ama bunun karşılığında da bir baba güvencesi sunmaktadır (Suleiman, 1983: 10-11). Bu arada, gerçekçi romanın bir alt türü olarak, onunla aynı didaktik kaygıları paylaşan dinsel ya da siyasal alegoriden de ayrılır (Suleiman, 1983: 11).

Gâzi Paşa'yı bir tezli roman örneği kılan en önemli özelliği, romanın bütününe hâkim olan olay örgüsü kuruluşudur. Romanın öykü kronolojisinin gayet düz olduğunu biliyoruz: 1920 sonlarından 1922 sonlarına uzanan Milli Mücadele tarihini Mustafa Kemal'in tüm rakipleriyle çarpışarak tartışılmaz önder haline gelişi üzerinden anlatmak. Bununla birlikte, bu basit öykünün çeşitli belgeler, farklı olay örgüleri ve karakterlerin maceraları üzerinden oldukça kesintili ve parçalı verildiğini de gördük. Ancak bu romanı tezli roman türü açısından okuduğumuzda bütün parçaların yerli yerine oturduğunu, hiçbir şeyin saklı kalmadığını da anlayabiliriz.

İlk örnek olarak romanın açılışında art arda verilen beş belgeden söz edelim. Birinci belge "Çerkes Milletinin Düvel-i Muazzama ve Âlem-i İnsâniyet ve Medeniyete Umûmi Beyannamesidir" başlığını taşır ve aralarında Çerkes Ethem'in ağabeyi Reşid Bey'in de Manisa temsilcisi olarak yer aldığı "Şark-ı Karip Çerkesleri Temin-i Hukuk Cemiyeti"nin[9] imzasını taşır. 11-24 Ekim 1921 tarihinde hazırlanan bu beyannamede, Batı Anadolu'daki Çerkesler Yunanistan'ın himayesi altında bir Çerkes devletinin kurulması isteklerini dile getirmektedirler. İkinci belge İstanbul'daki işgal kuvvetleriyle işbirliği yapan isimleri sıralayan bir istihbarat belgesidir. Üçüncü belge Ankara'da çıkan *Hâkimiyet-i Milliye* gazetesinin 20 Temmuz 1920 tarihli ve "En Büyük Düşman" başlıklı başmakalesidir. En büyük düşmanın kapitalizm ve emperyalizm olduğu vurgulanmaktadır yazıda. Aynı gazetenin 13 Kasım 1920 tarihli başmakalesi bir sonraki belgedir. "Garb'a isyan bayrağı açmak!" başlığını taşır ve bir Şark İhtilali'nden söz eder. Açılıştaki son belge, Batılı diplomat ve devlet adamları arasında 1920 kış aylarında gidip gelen bir dizi kısa yazışmayı içerir ve Batılıların Sovyetler ile Ankara hükümetinin yakınlaşmasından duyduğu endişeyi ortaya koyar.

Birbirleriyle doğrudan ilintili olmayan bu beş belge, *Gâzi Paşa*'yı bir tezli roman olarak düşündüğümüzde anlamlı bir bağlama oturuverir. Bunların ortak yanı bir kapitalizm/emperyalizm-antiemperyalizm cepheleşmesini vermeleridir. Tezli romanın mesajını büyük harflerle verme özelliği sahnededir. Bir yanda Ankara ve Sovyetler'in oluşturmaya başladığı bir antiemperyalist cephe doğarken, öte yanda Batılı emperyalistler ve bunların Çerkesler, İstanbul hükümeti ve saray gibi yerel işbirlikçileri saf tutmaktadır.

Ne var ki, bu tez zaten sol Kemalist doktrinin eskiden beri dillendirdiği bir tezdir ve bu açıdan pek bir yeniliği de yoktur. Oysa *Gâzi Paşa*'nın daha özgün bir katkısı, yeni bir tezi daha vardır. Bu tez, Milli Mücadele'de solun konumu üzerine olacaktır. Mustafa Kemal'in Milli Mücadele yıllarında solla karmaşık ilişkisini kolay anlaşılır bir hale getirmeye çalışan bu tez roman boyunca yavaş yavaş geliştirilen pek çok gelişmeyi içerecek ve en sonunda bu konudaki pek çok gizeme çözümler de sunulmuş olacaktır. Varılmaya çalışılan noktayı bir örnek üzerinden görelim. Alıntılanacak pasajda, Attilâ İlhan'ın *Dersaadet'te Sabah Ezanları* (1981) ve *Reis Paşa* romanlarında Almanya'dan bir Spartakist olarak Türkiye'ye dönen ve TKP'ye girdikten sonra Anadolu'da örgütçülük yapmak üzere Ankara'ya geçen Ahmet Ziya'ya bir arkadaşı, Mustafa Kemal'in solla karmaşık ilişkisinin altında yatanı açık seçik anlatmaktadır:

> Ahmet Ziya, bütün dişleriyle, bembeyaz gülüyor: "...anlaşıldı..." diyor, "...Mustafa Kemal Paşa, müttefik olarak Sovyetler İttihadını ne kadar istiyorsa; ister Mustafa Suphi, ister Enver Paşa kanalıyla olsun, müdahalesini de o kadar istemiyor..."

9 Yakın Doğu Çerkeslerinin Haklarını Sağlama Cemiyeti.

> "...evet azizim, doğrusun! *Zira ecnebiye karşı hürriyet ve istiklâl-i tam, vazgeçilmez nokta-i nazarıdır.. ve bunda haklıdır...*" (222. Vurgu bana ait).

Bu açıklamanın ardından da sol ile Mustafa Kemal ilişkisine dair başka gelişmeler verilecektir. Ancak bu açıklama, Türk solunun o dönemdeki zorlu seçimiyle ilgili olarak tüm romanı kapsayan aydınlatıcı bir işlev de sergilemektedir. Türk solu, Mustafa Kemal'in onu yok edeceğini bile bile, onun tam bağımsızlık stratejisini kabullenmek zorundadır. Yani Türk solu, öncelikle milliyetçi olmak zorundadır. Nitekim Attilâ İlhan'ın gazete yazıları ve televizyon söyleşilerinde de dile getirdiği, Kızıl Elma Koalisyonu denen oluşuma ilham veren bu görüşleri, daha önceden yazdığı ama kronolojik olarak daha sonraki bir döneme, İkinci Dünya Savaşı yıllarına bakan romanı *'o karanlıkta biz'*de (2003) başkahraman olan Ahmet Ziya'nın artık bir "Türk komünisti" olmasına yol açacaktır.[10]

Gâzi Paşa'da Attilâ İlhan'ın bazı gizemlere çözümler sunduğunu söylemiştim. Bunlardan birincisi ve daha az önemlisi, Çerkes ihanetidir. Daha az önemli diyorum ama romanın açılışını yapacak kadar da önemlidir. Çerkeslerin emperyalizmin oyuncağı olma durumunu romanı başlatırken belgeleyen İlhan, metin ilerledikçe bu sefer imgelemine dayanarak bu ihaneti derinleştirmeye devam eder. Örneğin, Kütahya-Eskişehir Muharebeleri'nden önce Yunan Kralı Anadolu'ya geldiğinde, İzmir'de görkemli bir basın toplantısı yapar. Bu toplantıda, Batılı gazeteciler ve Yunanlıların dışında Çerkesler de mevcuttur: "Daha da tuhafı, hemen yanıbaşlarındaki, o 'Şark-ı Karip Çerkesleri Temin-i Hukuk Cemiyeti'nin, ileri gelenleri, en hızlı, en yürekten alkış tutanlar, onlar!" (İlhan, 2006: 137). Burada İlhan, artık belgelere değil, keskin karşıtlıklarla işleyen imgelemine dayanmaktadır.[11]

İlhan'ın imgelemi burada da durmayacak ve bu sefer bir kurmaca karakter aracılığıyla, sol ile Çerkeslerin ilişkisi gizeminin cevaplarını sunacaktır. Romanın sonlarına doğru, İstanbul'da TKP üyesi bir Mustafa Eşref'le karşılaşırız.

---

10 Kızıl Elma Koalisyonu konusunda bir araştırma için bkz. Atalay, 2006.

11 İlhan, romanının başında alıntıladığı belgeye dayanarak Türkiye Çerkeslerini mahkum ediyor ve onlara ait bir açıklama ya da savunmanın dile getirilmesine roman boyunca izin vermiyor. Oysa aynı dönemde bu konuya değinen ve Türkiyeli bir Çerkes aydını tarafından kaleme alınmış bir metin vardır. Mehmet Fetgerey Şoenu'nun, Batı Anadolu'daki bazı Çerkes köylerinin, eşkiyaları barındırdıkları için topluca Uzunyayla'ya tehcir edilmeleri üzerine, Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne hitaben yazdığı ve aynı zamanda risale olarak yayımladığı bu metin önemli bir tarihsel belgedir. 1923'te yayımlanan *Çerkes Mes'elesi Hakkında Türk Vicdan-ı Umumîsine ve Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne Arizâ* başlıklı bu risalede Mehmet Fetgerey, İlhan'ın kullandığı belge hakkında şunları söyler: "Şark-ı karibçilerin bir tiyatro sahnesi hararetiyle parlayan ma'hûd beyânnâmelerini bize misâl getirmeyiniz. O bir Çerkes istiklâlinden bahsetmiş olmamakla beraber o zaman, işgal ordusuyla iyi geçinmek lüzumuna kâni' olan bir çok gayr-i Çerkesler, bilhassa Türkler de ona mümâsil nutuklarla propagandalarla pazara çıkmışlardı. Onlar hep birer 'lâf ü güzâf' idi." (Şoenu, 1993, 40) Sözlerinin devamında Hürriyet ve İtilaf Partisi'nin gerek Aznavur, gerekse Çerkeslere "muhtariyet" verme propagandasıyla, bütün Çerkesleri Ankara hükümetine karşı nasıl ayaklandırmaya çalıştıklarını anlatır ve sorar: "[A]caba Çerkesleri bu hâle getirenler mi yoksa Çerkesler mi hâindirler?.." (41).

Ahmet Ziya'yla irtibat halinde olan bu karakter son derece rahatsız edici biridir. Örneğin Mustafa Kemal'e "Gâzi" değil, Batılılar gibi "Kemal" demektedir (301). Öte yandan Mustafa Eşref, Ahmet Ziya'ya öyle ayrıntılar verir ki, ortada anlaşılmayan hiçbir şey kalmaz. Örneğin Mustafa Kemal, Çerkes Ethem'i, Yeşilordu Cemiyeti vesilesiyle komünist olduğu için değil, Batı Anadolu'da azınlıkta olan Yunanlıların bir kukla Çerkes-kölemen devleti kurma niyetine olumlu yanıt verdiği için tasfiye etmiştir (302-303). Ayrıca kendi kurdurduğu Komünist Fırkası'nı da, fırkanın başındaki Hakkı Behiç Çerkes olduğu için kapattırmıştır. Mustafa Eşref "Kemal'in Çerkeslerden sıtkı sıyrıldı," der (303).

Peki, Mustafa Eşref bunları nereden bilmektedir? Çünkü o da Çerkestir. Başta rahatsız edici olmakla birlikte komünist olduğu için olumlu olan bu karakter, İzmir'in geri alınışından sonra tam bir Millici kesilecek, başına kalpak takacak, "Kemal" derken "Gâzi Paşa" demeye başlayacak ve İstanbul'da zaferi kutlayan fener alayları düzenleyecektir (308-309). Kısacası, oportünistin tekidir. Attilâ İlhan'ın keskin kutuplaşmalarla ilerleyen tarihsel kurmacasında olumlu bir Çerkese yer yoktur.

Bununla birlikte, Çerkeslerin ihanetinden daha önemli bir gizem daha çözülecektir. Bu çözüm, Türk solunun gözünü açmak ve okunma zamanını belirleyen günümüzde gideceği yönü göstermek için altın değerinde bir fırsat olacaktır. Gizemi şöyle formüle edebiliriz: "Mustafa Suphileri kim öldürdü?" Romanın belgelerinin pek çoğu, dolaylı bir olay örgüsü olarak, komünterne bağlı TKP'nin lideri Mustafa Suphi ve arkadaşlarının Anadolu'ya gelişlerini, nereye gitseler halk tarafından iyi karşılanmayışlarını, en sonunda Şubat 1921'de Trabzon kıyılarında katledilmelerini anlatır. Bu konuda şüphelerin Mustafa Kemal ve Ankara hükümetine yönelik olduğunu biliriz. Ancak İlhan, başkahramanının zihnine sızarak, onu bu suçtan arındırır: "...Enver'in mektuplarındaki üslup gittikçe küstahlaştı... Mustafa Suphi ve avanesinin katlinde, dahli olabilir mi? Vakıa biz de mumaileyhin, Ankara'ya vürudunu pek arzu etmiyorduk ama; Azerbaycan'a iadesi kifâyet ederdi, böyle bir cinayet, Moskova'yla aramızda bir kara gölgedir ki, her iki tarafın da işine gelmez..." (168)

Başkahraman aklanmıştır ama katil kim sorusu hâlâ meydandadır. Onun cevabını da, Rusya'ya varmış olan Nazım ve Vânû'nun kulağına çalınanlardan öğreniriz. Mustafa Suphi, Baku'da yapılan 1. Doğu Halkları Kurultayı'nda Enver Paşa'nın konuşmasını engellediği için, onun düşmanlığını çekmiştir. Enver ilk fırsatta intikam alacaktır: "Enver Paşa, Mustafa Suphi'yi de, 'yoldaşlarını' da, Karadeniz'in soğuk ve karanlık sularında boğdurtup; Cihan İslâm İhtilâli'ni, bu kere, Ruslara karşı yapmak üzere, Asya içlerine hareket etmiş"[12] (389). Böylece

12 Vânû ve Nazım ile ilgili olay örgüsünün kaynağının Vânû'nun kitabı olduğunu belirtmiştim. Vânû, kitabının 248-253. sayfaları arasında İttihatçıların Rusya'daki etkinliklerini anlatır ama Enver Paşa'nın Mustafa Suphi'yi öldürttüğüne dair bir bilgi vermez. Dolayısıyla İlhan burada da imgeleminden yararlanmaktadır.

bu cinayetin, Türk milliyetçiliğinin akıldışı unsurları tarafından tertiplendiği de ortaya konularak, Gâzi Paşa ve temsil ettiği doğru tarafın hatalardan uzak oluşu bir kez daha vurgulanmış olur.[13]

Tezli romanların "çatışma yapısı" ve *Gâzi Paşa*'daki karakterlerin konumlanışı

Gâzi Paşa'da her gizemi çözme ve her şeyi yerli yerine oturtma çabası onu tam bir tezli roman kılarken, büyüklü küçüklü, tarihsel ya da kurmaca bütün karakterlerin "iyiler ve kötüler" olarak kesin sınırlarla ayrıştırılması da onu tezli romanların özel bir türüne bağlar: çatışma yapısı. Aslında çatışma olgusu, modern öncesi ya da modern tüm anlatılarda belirleyici bir etkendir. Hatta baş kişi, başkahraman anlamlarına gelen "protagonist" ve onun karşısında yer alan karakteri niteleyen "antagonist" kavramları eski Yunanca'dan gelen "agon", yani "mücadele, müsabaka, çatışma" sözcüğünü içerir. Fakat tezli romanlardaki çatışma, özellikle aynı etik ve ahlâk düzeylerini paylaşmayan iki rakip arasındaki bir dizi mücadeleyi öykülediği için kendine hastır (Suleiman, 1983: 102).

Susan Rubin Suleiman, buradaki çatışmanın özgüllüğünü vurgulamak için, Huizinga'nın *Homo Ludens*'inde geçen, Orta Çağ'a özgü "agonistik çatışma anlatıları"ndan yararlanır. Agonistik çatışmada oyun vurgusu vardır. Taraflar kişisel çıkarları ve zaferleri adına çatışırlar ve birbirlerine denktirler. Oysa tezli romanların antagonistik çatışmalarında taraflar denk değildir; biri mutlak iyi, diğeri mutlak kötü olmak zorundadır. İyi kahraman hakikat, adalet, özgürlük, vatan gibi aşkın ve mutlak değerler adına savaşır (103).

Gâzi Paşa'nın Mustafa Kemal'i böyle bir kahramandır ve "özgürlük ve tam bağımsızlık" için savaş veren grubun temsilcisidir. Fakat bu temsilcilik onu, Lukács'ın "tipik kahraman"ı haline getirmez. Tipik kahraman aynı zamanda bir bireydir, oysa tezli romanın temsilci karakteri asgari düzeyde bireyselleşebilir. Ne kadar zorlu bir geçmişe ve bu geçmişten devşirdiği güçlü bir önder kişiliğine sahip olsa da, aslında grubun anonimliğinde kaybolur (Suleiman, 1983: 106). İşte tam da bu noktada, *Gâzi Paşa*'daki yan ya da ana karakterlerin neden sadece figür düzeyinde kaldıkları ortaya çıkar. Antagonistik kahraman olunmaz, doğulur. Antagonistik kahramanların dünya görüşleri ve eylemlerinde dönüşüm olamaz. Eğer dönüşüm oluyorsa, bir "sözde" kahramanla karşı karşıyayız anlamına gelir. Başta olumlu olan bir karakter dönüşüyorsa, olumsuz olacak demektir. Kahraman kendisine sorular sorabilir ama bunlar araçlarla ilgili olacaktır; eylemin doğası ya da hedefleriyle değil (Suleiman, 1983: 108, 110).

Tezli romanların dünyası monolojik olmak zorundadır. Bir düşünce ya onaylanmalı ya da reddedilmelidir (Suleiman, 1983: 132-133). Bu yüzden Gâzi Pa-

13 Bu konuda çalışan Emrah Cilasun, İlhan'ın yorumundan çok daha farklı bir sonucu, bir tarihsel veri tabanına dayanarak savunuyor. Bkz. Cilasun, 2006: 52-57.

şa, romanda hep kesin konuşur. Örneğin İsmet Paşa'yla bir konuyu tartışırken şöyle diyecektir: "...ehemmiyet ve vahamet nispidir Paşa... mutlak olan neticedir, ona vasıl olabilmek!.." (İlhan, 2006: 161). Bir diğer gizemi ortaya çıkarması açısından ama bu kesinliği de gösteren bir örneğe daha bakalım. Romanın sonlarında ünlü İzmir yangını çıkar. Yangının nasıl çıktığı ve daha önemlisi kimler tarafından başlatıldığı gösterilmez ama Mustafa Kemal gazeteci Falih Rıfkı'ya çok kesin bir biçimde faili işaret edecektir:

> "...jeneral Papulas..." diye soruyor, "...Aya Fotini Kilisesi'nde, bilir misin ne demiştir?' Aynen şu cümleyi: 'Anadolu'yu terk mecburiyetinde kalırsak, geride bir yangın enkâzı bırakacağız!'"
>
> Göğüs geçirerek, kendi kendine mırıldanıyor:
>
> "...bunların gücü...ancak bu kadarına yeter!.."[14] (357)

Bu kesinlikler doğrultusunda ilerleyen çatışma yapısı tarihsel alanı aynı anda hem basite indirgeyecek, hem de mitos değerini büyütecektir. Tarihsel gerçekliğin karmaşık yönleri basit ikili karşıtlıklara indirgenerek, tarihten daha "muazzam" bir anlatı oluşturulur. Bu azamet, çelişkileri maskelerken, belirli soruların sorulmasını engelleyecektir (Suleiman, 1983: 117, 118).

Çatışma yapısının tarihten mitosa yönelimi, antagonistik mücadelenin bir özelliğini daha ortaya çıkarır: mücadelenin sonu meselesi. Bir çatışma anlatısında ya iyiler kazanır ya da kötüler. Eğer kötüler kazanmışsa, bu asla mutlak bir zafer olamaz. İyiler yenildiklerinde bile, en azından tinsel ya da ahlâki bir zafer kazanmış olurlar. Bu anlamda iyinin yenilgisi sadece "ertelenmiş bir zafer" olur. Mutlaka başka muharebeler de olacak ve bütün kötülerin yerle yeksan olacağı bir gün gelecektir. Öte yandan, bir mücadelenin sonunda iyiler kazanırsa ne olur? Bu, mutlak bir zaferdir elbette. Ama aslında iyinin zaferi bile geçici olmak zorundadır. Zamanın ilerlemesiyle, savaşılması ve yenilmesi gereken yeni kötüler çıkacaktır ortaya. Antagonistik kahraman yenilse de, kazansa da işi hiç bitmez (Suleiman, 1983: 112-113). *Gâzi Paşa*'da da durum böyledir. Örneğin Yunanlıların yenildiği anda, Halide Edip Mustafa Kemal'e artık istira-

---

14 Oysa Falih Rıfkı Atay'ın *Çankaya*'da bu konuyu ele alışı çok farklı olacaktır: "Yangından sorumlu olanlar, o zaman bize söylendiğine göre, sadece Ermeni kundakçıları mı idi? Bu işte ordu Komutanı Nureddin Paşa'nın hayli marifeti olduğunu da söyleyenler çoktu... İzmir'i niçin yakıyorduk? Kordon konakları, oteller ve gazinolar kalırsa, azınlıklardan kurtulamayacağımızdan mı korkuyorduk? Birinci Dünya Harbinde Ermeniler tehcir olunduğu vakit, Anadolu şehir ve kasabalarının oturulabilir ne kadar mahalle ve semtleri varsa, gene bu korku ile yakmıştık. Bu kuru kuruya tahripçilik hissinden gelme bir şey değildir. Bunda bir aşağılık duygusunun da etkisi var. Bir Avrupa parçasına benzeyen her köşe, sanki Hıristiyan veya yabancı olmak, mutlak bizim olmamak kaderinde idi. Bir harp daha olsa da yenilmiş olsak, İzmir'i arsalar halinde bırakmış olmak, şehrin Türklüğünü korumaya kâfi gelecek miydi? Koyu bir mutaassıp, öfkelendirici bir demagog olarak tanımış olduğum Nureddin Paşa olmasaydı, bu facianın sonuna kadar devam etmeyeceğini sanıyorum. Nureddin Paşa, tâ Afyon'dan beri Yunanlıların yakıp kül ettiği Türk kasabalarının enkazını ve ağlayıp çırpınan halkını görerek gelen subayların ve neferlerin affetmez hınç ve intikam hislerinden de şüphesiz kuvvet almakta idi" (Atay, 1998: 324-325).

hat edebileceğini söylediğinde, aldığı cevap çarpıcıdır: "'...istirahat mi? İstirahat ha?' Birden ciddileşip ilave etti. 'hele İzmir'i kurtaralım!.. Korkarım ondan sonra, birbirimizi yiyeceğiz... Kafalarımız uymuyor!..'" (298).

Tarihsel olarak da böyle bir konuşmanın geçtiğini biliriz (Adıvar, 1928: 355). Ama bu romanda kullanıldığı zaman, çatışma yapısının bir göstergesi haline gelir. Emperyalistler, Çerkesler, komünistler vb. yenildiğinde, bu sefer de saltanatçılar, mürteciler vb. ortaya çıkacaktır. Örneğin sayfa 279'da yeni rakiplerin tümünü birden görebiliriz: Çerkesler, bir hocaefendi, Mustafa Kemal'in silah arkadaşı olan ama saltanata düşkünlükleriyle onun karşısına çıkmaya başlayan Hüseyin Rauf, Kara Vasıf, Refet Paşa, Karabekir Paşa... Kısacası mücadele devam edecektir. Ne var ki, özellikle silah arkadaşlarıyla arasında, rejimin adı dışında nasıl bir ayrılık olduğu ve bunun neden antagonizme yol açtığı hiç verilmez. Örneğin yeni muhalefetin niyetleriyle ilgili şöyle bir laf geçiverir: "bu zevatın maksad-ı aslisi çok başka olup..." (284). Ama bu maksadın ne olduğu ortaya çıkmaz. Yine aynı sayfada, Mustafa Kemal Milli Mücadele'yi Hüseyin Rauf'la birlikte başlatışlarını hatırlar ve şöyle der: "'Böyle mi konuşmuştuk Rauf?..' Hayır, öyle konuşmamışlardı." Böylece Hüseyin Rauf'un Mustafa Kemal'e ihanet etmekte olduğunu anlarız da, neyi nasıl konuştuklarını anlayamayız.

Gâzi Paşa'nın derdi: Karizma anlatısı üzerinden okuru yetiştirmek

Tezli roman türünün, çatışma yapısına denk bir türü daha vardır: çıraklık yapısı. İlk bakışta Bildungsroman'ı anımsatan bu yapı, karakterin önündeki seçimlerin ikiyle sınırlı ve iyi ya da kötü yönünde oluşlarıyla farklılaşır. Aslında *Gâzi Paşa*'da da, çıraklık yapısına oturan bir olay örgüsü vardır: Ahmet Ziya'nın öyküsü. Yukarıda söylenenleri hatırlarsak, dönemin Türk soluyla ilgili sırların hep Ahmet Ziya'ya faş edildiğini görmüştük. Bu ve buna benzer durumlarda Ahmet Ziya, açıkça olmasa da hep seçme yapmaya yöneltilmektedir. Nitekim *"o karanlıkta biz"*de seçimini yapacak ve artık çıraklık yapısından, olumlu antagonist, yani "Türk" komünisti olarak rol oynayacağı çatışma yapısına terfi edecektir. Ne var ki, *Gâzi Paşa*'da henüz çıraktır ve arada hatalar da yapar. Örneğin komünistler Ankara'da takibata uğramaya başladığında, yakalanmamak için İstanbul'a geri dönecektir. Bu bir hatadır ama İnebolu'dan İstanbul'a dönerken bile "halas-ı vatan fikri yüreğinde" sağlam durmaktadır (219).

Ahmet Ziya karakteri, bizi tezli romanlarda okurun rolü meselesine getirir. Çıraklık yapısıyla işleyen tezli romanlarda okurun rolü daha tekdüzedir. Okur, ya başkahramanın "doğru" doktrine yönelen evrimini "tekrar etmeye" ya da bu doktrin adına kahramanın olumsuz yöndeki evrimini reddetmeye çağrılır. Her iki durumda da okurun kahramanla özdeşleşmesi, ancak olumsuz modelde özdeşleşmeden sonra kahramanın okur tarafından reddedilmesi gerekir. Her du-

rumda okur ideolojik bir evrime yöneltilir. Bu türden tezli romanlar iki alternatif okur türüne hitap ederler: Ya başlangıçtan itibaren ikna olmuş okur ya da başlangıçta romanın tezine karşı olduğu halde sonra ikna olan okur. Birinci tür için roman bir "onaylama" sağlar. Ama asıl değerli olan okur ikinci tiptir (Suleiman, 1983: 142).

Oysa çatışma yapısıyla ilerleyen romanların ideal okuru, daha en baştan itibaren kahramanın değerlerini paylaşır ve zaferini arzular. Burada evrim değil, baştan itibaren hakikate sahip oluş ya da en azından hakikate sahip olup onun adına savaşanlara sempati duyma beklenecektir. Suleiman buna "üyelik yoluyla ikna stratejisi" der (143). Okur baştan itibaren kahramanın saflarına dâhil edilmiştir. Sadece yanlış ve asi bir okur, kahramanın değil de, düşmanların galibiyetini arzular ama zaten bu türden sapkın bir okur türün kabul ettiği bir kategori oluşturmaz (143).

Çatışma yapısında okurun rolü kahramana "sözde" yardımcı olmaktır. Elbette kurmaca düzeyde olup bitenlere karışamaz ama kahramanın mücadelesini can-ı gönülden destekler. Kaldı ki, okur kendi gerçek yaşamını romanda anlatıldığı gibi yaşamaya başladığında, artık sözde değil, "gerçek" bir yardımcı haline gelecektir (Suleiman, 1983: 144). Tezli romanların ele aldıkları çatışmaların geçmişte ya da bugünde geçiyor olması da önemsizdir bu açıdan (Suleiman, 1983: 145). *Gâzi Paşa*'yı bugün okuyan bir okur, romandaki tez doğrultusunda, mücadelenin "o zaman" kazanılmış olmasına bakmadan, mücadelenin sürmeye devam edeceği yönlendirmesinin de etkisiyle, "Millici" olacak ve Gâzi Paşa'nın emperyalistler ve uşaklarına karşı mücadelesini bugün de devam ettirmeye çalışacaktır. Artık tarih, özgül olayların olup bittiği bir süreç olmaktan çıkacak, özgürlük ve bağımsızlık adına yapılan önsüz sonsuz bir kavganın araçlarından biri haline gelecektir.

Burada artık cevaplanması gereken tek bir soru kalıyor: *Gâzi Paşa*'nın tezli roman türü içindeki ayırt edici yönü nedir ve Attilâ İlhan neden 2006 yılında böyle bir roman yazma ihtiyacı duymuştur? Buna kendisinin bir cevap verdiğini, başlarda Sennur Sezer'in yazısında görmüştük aslında. Bugünün 1920'lerin diyalektiğine oturduğunu söylüyordu. Fakat bu yeterince doyurucu bir açıklama olamaz, çünkü geçmişte olan bir şeyi anlatan bütün tezli romanlar, yazılma anının söz konusu geçmiş olayla tıpatıplığına inanırlar. O zaman sorunun birinci bölümüne şu cevabı verebilirim: Gerçek bir tarihsel kişilik olan Mustafa Kemal'i kurmaca alanında yeniden yaratmak. Tabii bu da çok özgün bir şey değil; tezli romanlar içinde de, öyle olmayan tarihsel romanlar içinde de bunu yapan pek çok örnek var. Ama pek azı, *Gâzi Paşa*'daki Mustafa Kemal örneğinde olduğu gibi, kurmaca kişilikleri iyice önemsizleştiren, ezip geçen gerçek tarihsel kişilikler kullanmışlardır. Örneğin İlhan'ın kronolojik olarak birbirine yakın üç romanına bakarsak, *Dersaadet'te Sabah Ezanları*'nın tamamıyla kurmaca kişiliklerle ilerlediğini, *Allahın Süngüleri*'nin romanın yarısına kadar kurmaca

kişiliklerle ilerlerken, romanın ortasında "Reis Paşa"nın ortaya çıkmasıyla kurmaca kişiliklerin olay örgüsünün yarıda bırakıldığını ve *Gâzi Paşa*'da Mustafa Kemal'in neredeyse hiçbir kurmaca kişiliğin kendi olay örgüsünü yaşamasına izin vermediğini iddia edebiliriz.

Bu meselenin çözümü "karizma" kavramında yatar. Karizmanın özünde ise temsiliyet kavramı durur. Mustafa Kemal tarihsel bir kişiliktir. Ancak Kemalizm ya da Atatürkçülük adlarıyla bilinen ideolojiler için gerçekten yaşamış bir önder olmaktan çok daha fazlası, bir temsiliyet ya da temsilcidir: Gerçek Mustafa Kemal artık hayatta olmadığı için, onun yokluğunda onu var kılacak işarettir. Kemalizm ya da Atatürkçülüğün temsilcisi olan Mustafa Kemal, ölümünden bu yana sayısız bağlam ve vesileyle romanlarda, filmlerde, konuşmalarda, kurmaca olmayan kitaplarda ve kamusal alanlara yerleştirilen heykel, fotoğraf ve özdeyişlerinde tekrarlanmıştır. Bu tekrarlar genelde birbirlerine benzer öğelere dayanır. Ne var ki her yeni temsil, durumun gereklerine göre, Mustafa Kemal'in anımsanışına yeni özellikler katar ve artık gerekmeyen bazı özellikleri tedavülden kaldırır. Bu açıdan Mustafa Kemal'in temsiliyeti "aynı anda sonsuza kadar tekrarlayıcı ve sürekli olarak değişim halinde ortaya çıkar" (Norton, 1988: 97).

Karizmatik yetkeyi elinde tutan kişi, bunu kanunun ve geleneğin dışında kalarak, lider seçimiyle ilgili eskimiş prosedürlere itibar etmeden elde etmiştir. Kendiliğinden olan bu yetkeyi halkın kabul etmesi zorunludur. Bu yetkeyi ona halk vermemiştir ama bunu kabul etmekle yükümlüdürler. Fakat karizmatik öndere asıl güç kazandıran şey, karizmaya sahip olmak değil, karizmanın geçerli kılınmasıdır. Halk, onun bunu hak ettiğini kabul ettiğinde hedefe ulaşılmış olur.

Halkın karizmayı geçerli kılması, önderin onlara eski zaferlerini, şu andaki bedbahtlıklarını ya da gelecekteki umutlarını hatırlatması nedeniyle ortaya çıkar (Norton, 1988: 101-102). Halkla önder arasındaki ilişki, özellikle önder zor zamanlarda bireylerce deneyimlenmiş yabancılaşma, yetersizlik ve dışlanmayı temsil ettiğinde daha güçlü olur. Önder, halkı kurulu düzen ve yetkelerden soğutan sıkıntılı koşulların izlerini kendinde toplar. Böylece önder ve onu izleyenlerin ortak ateşten gömleği çok önemli, çok güncel ve asla unutulmaz olduğu için karizmatik bağı daha da güçlü kılar (Norton, 1988: 114). Burada dinsel göndermeleri de olan bir fedakârlık mitosu etkili olacaktır. Karizmatik önder kendi bireyselliğini geri plana alarak, kendi hayatında çözemediği sorunlar var olduğu halde, tüm toplumun sorunlarını çözmeyi başarır.

Gâzi Paşa'da Mustafa Kemal'in, kurmacaya özgü bireysel olay örgülerinin gelişimine ket vuran baskınlığı da bu bağlamda anlam kazanır. İlhan, sonsuz kere tekrarlanmış ve sürekli değişmekte olan karizmatik önder temsillerine kendi katkısını yapmaktadır. Buradaki karizma, kendi sağlık sorunlarına ve bireysel yaşamındaki başarısızlıklara rağmen, ulusunun ateşten gömleğini üstü-

ne herkesten çok yakıştıran ve ortaya çıkan acıyla nasıl mücadele edileceğini gösteren bir Mustafa Kemal modeline dayanacaktır. Mustafa Kemal'in böbrekleri rahatsızdır ama Fevzi Paşa'yla askerî ve siyasal sorunları tartışmaya devam eder. Mustafa Kemal acılı bir çocukluk geçirmiştir ama her biri acılı bir yaşam sürmekte olan Anadolu halkına ayakta durmayı öğretmekten geri kalmaz. Mustafa Kemal aşk hayatında başarılı seçimler yapamamıştır ama ulusun seçimleri konusunda en doğru olanı bulabilmiş ve buna karşı çıkanlarla mücadele etmeyi bilmiştir. Bu anlamda tarihin ya da kurmacanın sunabileceği bütün modellerden çok daha üstün ve her zaman ilham alınabilir bir modeldir.

İşte Attilâ İlhan'ın bu seçimi, *Gâzi Paşa*'yı neden bu dönemde yazdığı sorusuna da cevap olmaktadır. Bugün de sorunlar vardır; ayrılıkçılık, ekonomik sıkıntılar ve yoksulluk gibi. Bütün bunlara rağmen yapılması gereken seçim, bireysel çıkarlar doğrultusunda olmamalı ve karizmatik temsilin işaret ettiği mücadele doğrultusunda olmalıdır. İlhan'ın *Gâzi Paşa*'sı bu mesaj doğrultusunda yerli yerine oturur. Bu mesaj doğrultusunda biçimlenecek seçimler halkın asla bireyleşememesine, tarihin tekrarlanabilir bir formül düzeyine indirgenmesine ve kurmacanın koşul ve olanaklarından vazgeçilmesine yol açsa da, öngörülen hedef bütün bunlara değecektir.

Tabii bu Attilâ İlhan'ın görüşüdür. Siyasal ve toplumsal seçimler ile tarihin doğasının algılanışı bir yana, kurmacayla yüz yüze gelindiğinde, tezli romanların çatışma yapısınca öngörülen ideali mi tercih edeceği, yoksa kulüpten aforoz edilmeyi göze mi alacağı tamamıyla okura kalmakta. Bir tarafta sonsuz ve epik bir kendinden eminlik ile ezeli muzafferiyet uzanmakta. Öte tarafta ise, krizden krize savrulan, ucu açık ve asla kesinleştirilemeyen, belirsiz arayışlarla ilerleyen trajik ve insani bir varoluş...

Sonuç

Ne var ki, edebi değerlendirme açısından bakıldığında durum, okurun basit seçiminden çok daha karmaşık olacaktır. Romana yönelik çözümlemem boyunca, romanın tarihyazımıyla tarihsel roman arasındaki kasti sınır ihlallerini "olanaklı dünyalar" kuramı, anlatıbilim ve tür kuramları yaklaşımlarıyla açımlamaya çalıştım. Bu çözümlemeye dayanarak İlhan'ın sınırları bulanıklaştırmasının edebi bir yenilik arayışından değil, ideolojik mesajını eskimiş bir tür olan tezli roman aracılığıyla aktarma kaygısından kaynaklandığını söyleyebilirim. İlhan kurmacasını, yetkeci bir milli hakikati yeniden üretmek arzusuyla bu tür içerisinde üretmeyi seçmiştir. Mikhail Bakhtin'e göre babaya, yetişkinlere ya da öğretmenlere ait dinsel, siyasal ya da ahlâki yetkeci söylem, onu kabul etmemizi ve kendimizin kılmamızı bekler. Önümüzde pazarlığa açık olmayan bir seçim vardır: ya olduğu gibi kabul etmek ya da olduğu gibi reddetmek. Fakat yetkeci söylemden farklı olan "içsel olarak ikna edici söylem" bu türden bir hiyerarşi

üretmez. Konuşmacı diğerleriyle diyaloğa davet edilir, çünkü "içsel olarak ikna edici söz kısmen bizim ve kısmen başkasınındır" (Bakhtin, 1981: 342-48).

Öte yandan yetkeci söylem *Gâzi Paşa* gibi edebi eserler açısından trajik, olanaksız ve hatta paradoksal bir tercihtir. Bu türden eserler, nihai olarak belirleyici bir mesajı tüm tarihsel gelişimi boyunca genellikle polifonik ve diyalojik olmuş bir edebi biçim, yani romanla ifade etmeye uğraşmaktadırlar. Oysa romanlar toplumsal gerçekliği ya da etrafımızdaki dünyayı tüm çelişkileri, eşitsizlikleri ve çatışmalarıyla temsil etmeyi denerler. Bir romanda her zaman, açıkça seslendirilmediği durumlarda bile, birden çok konum ve bakış açısı olacaktır. Bu çokluk ve çoğulluk, kesinlik arzusunun gerçekleşmesini imkânsız kılar. En ağzı kalabalık tezli romanlar bile, muhalefeti susturma ve tam bir kapanışa ulaşma azimlerine rağmen, roman biçiminin diyalojik doğası itibarıyla kendilerini eleştiriye maruz bırakırlar. Dolayısıyla *Gâzi Paşa*'ya bir bütün olarak baktığımızda şunu söyleyebiliriz: Bu roman tarih, tarihsel roman ya da epik değil, bir tezli romandır; yani hakikatmiş gibi yapan gerçek dışı bir fantezi.

KAYNAKÇA

Adıvar, Halide Edip (1928) *The Turkish Ordeal*. New York: The Century Co.

Atalay, Onur (2006) *Kızıl Elma Koalisyonu: Ulusalcılar, Milliyetçiler, Kemalistler*. İstanbul: Paradigma.

Atay, Falih Rıfkı (1998) *Çankaya*. İstanbul: Bateş.

Baker, Stephen (2000) *The Fiction of Postmodernity*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Bakhtin, Mikhail (1981) *The Dialogic Imagination*. Austin: Texas University Press.

Balabanlılar, Mürşit, der. (2003) *Türk Romanında Kurtuluş Savaşı*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Barthes, Roland (1989) *The Rustle of Language*. İngilizceye Çeviren Richard Howard. Berkeley ve Los Angeles: University of California Press.

Bortolussi, Marisa ve Peter Dixon (2003) *Psychonarratology: Foundations for the Empirical Study of Literary Response*. Cambridge: Cambridge University Press.

Cilasun, Emrah (2006) "Trabzon'da Çeteciliğin Serüvenine Dair Küçük Bir Ufuk Turu: 'Ya Devlet Başa, Ya Kuzgun Leşe'". *Toplumsal Tarih* 149, Mayıs: 52-57.

Cohn, Dorrit (1999) *The Distinction of Fiction*. Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press.

Doležel, Lubomir (1998) *Heterocosmica: Fiction and Possible Worlds*. Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press.

— (1999) "Fictional and Historical Narrative: Meeting the Postmodern Challenge". *Narratologies: New Perspectives on Narrative Analysis*, der. David Herman içinde: 247-273. Columbus: Ohio State University Press.

Dubrow, Heather (1982) *Genre*. New York: Methuen.

Duff, David, der. (2000) *Modern Genre Theory*. Essex: Longman.

Eğilmez, Mahfi (2006) "'Gazi Paşa'" *Radikal*, 5 Mart. http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=180448

Fleishman, Avrom (1971) *The English Historical Novel: Walter Scott to Virginia Woolf*. Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press.

Fowler, Alastair (1982) *Kinds of Literature: An Introduction to the Theory of Genres and Modes*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Gavins, Joanna ve Gerard Steen, eds. (2003) *Cognitive Poetics in Practice*. Londra ve New York: Routledge.

Gürbilek, Nurdan (2001) *Kötü Çocuk Türk*. İstanbul: Metis.

Hogan, Patrick Colm (2003) *Cognitive Science, Literature, and the Arts: A Guide for Humanists*. Londra ve New York: Routledge

İlhan, Attilâ (1981) *Dersaadet'te Sabah Ezanları*. Ankara: Bilgi.

— (2002) *Allahın Süngüleri: "Reis Paşa"*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

— (2003) *'o karanlıkta biz'*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

— (2006) *Gâzi Paşa: "...ankara'dan uçan kuşlar..."* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Kekeç, Ahmet (2006) "Olmamış Kaptan, Olmamış!" *Yeni Şafak*, 17 Ocak. http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2006/ocak/17/akekec.html

Köroğlu, Erol (2002) "Türk Romanında Batıcılığın Yeri: Gecikmişlik Bataklığında Utanç Duymadan Yaşamayı Öğrenmek". *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cilt 3: Modernleşme ve Batıcılık*, der. Uygur Kocabaşoğlu içinde: 499-510. İstanbul: İletişim.

Jenkins, Keith (1997) *Tarihi Yeniden Düşünmek*. Çeviren Bahadır S. Şener. Ankara: Dost.

— (1999) *Why History? Ethics and Postmodernity*. Londra ve New York: Routledge.

Lukács, Georg (1962) *The Historical Novel*. İngilizceye Çev. Hannah ve Stanley Mitchell. Middlesex: Penguin Books.

McHale, Brian (1987) *Postmodernist Fiction*. Londra ve New York: Routledge.

Munslow, Alun (2003) *The New History*. Harlow: Pearson Longman.

Norton, Anne (1988) *Reflections on Political Identity*. Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press.

Roberts, Geoffrey, der. (2001) *The History and Narrative Reader*. Londra ve New York: Routledge.

Ronen, Ruth (1994) *Possible Worlds in Literary Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Amélie Oksenberg (2000) "Characters, Persons, Selves, Individuals". *Theory of the Novel: A Historical Approach*, der. Michael McKeon içinde: 537-553. Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press.

Ryan, Marie-Laure (1991) *Possible Worlds, Artificial Intelligence, and Narrative Theory*. Bloomington: Indiana University Press.

Sezer, Sennur (2006) "Attilâ İlhan'dan Bağımsızlığa Aydınlara, Geçmişe Dair Sorular" *Radikal Kitap*, 6 Ocak. http://www.radikal.com.tr/ek_haber.php?ek=ktp&haberno=4721&tarih=07/05/2006

Stockwell, Peter (2002) *Cognitive Poetics: An Introduction*. Londra ve New York: Routledge.

Suleiman, Susan Rubin (1983) *Authoritarian Fictions: The Ideological Novel as a Literary Genre*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.

Şoenu, M. Fetgerey (1993) *Çerkes Meselesi*. İstanbul: Bedir.

Timur, Taner (1991) *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum, Kimlik*. İstanbul: Afa.

Türkeş, A. Ömer (2001/2) "Romana Yazılan Tarih". *Toplum ve Bilim* 91: 166-213.

— (2006) "Son Roman, Son Tezler". *Milliyet Sanat*, Ocak.

White, Hayden (1973) *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore ve Londra: The Johns Hopkins University Press.

Daímon'unu yitiren üniversite*

*Hasan Ünal Nalbantoğlu***

Esin ve Alp'e

I

Öncelikle söylemiş olalım, artık teknobilimin kapitalist pazarla sarmaş dolaş olduğu 'modern zamanlar'ın şu noktasında, çağ insanının varoluşunun nerdeyse tüm cephelerini damgalayan 'hiçlikçilik' (Nietzsche'nin saptaması) ile günümüz üniversitelerindeki baskın işleyiş arasında oluştuğu sezinlenen ilişki bu yazının ardalanında yer tutmaktadır. Günümüz 'kitle üniversitesi'ni niteleyen alabildiğine anonimleşmeye yatkın eğitimin, eskinin yüz yüze eğitimini giderek yerinden ettiği zamanımız koşullarına özgü yeni gelişmeleri akademik yaşamın çalışanları sıfatıyla konulaştırıp sorgulayarak üzerine gitmek cüret ve cesaretini göstermek, salt benlik-dışı bir toplumsal işleyişin irdelenmesiyle sınırlı kalamaz. Bir başka deyişle, akademik işleyişte değişik konumlardaki biz bilim insanları yeni üniversite koşullarına özgü iktidar yapılarını, aynı yapıların 'bilgi üretimi'ni hangi ana yönde ve ne ölçüde etkilediğini sorgulamaya giriştiğimizde, modernlik altında kendi varoluş kiplerimizi ve benliğimizi güden ve sürükleyen Saikleri de ister istemez sorgulamak zorundayız. Buna cesaret edemiyorsak eğer, bunun nedenlerini hiç değilse bir iç hesaplaşma yoluyla kendimize açıklamak durumundayız. Bunun için gereken cesaretin bol çerçeveli, projeli, finansmanlı dünyada pek kolay toparlanamadığı da bir gerçek.

(*) Bu metin, başka kongrelerde sunulmuş bildirilerin ve aynı konuda yayınlanan çalışmaların [özellikle, H. Ünal Nalbantoğlu, *Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık*, (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000) içinde yer alan yazılar ve "Üniversite A.Ş.'de bir 'homo academicus': 'Ersatz' yuppie akademisyen," *Toplum ve Bilim*, 97 (Yaz 2003) [*Homo academicus alla turca* özel sayısı]: 7-42.] ışığında yeni sezgilerin oluşması sonucu kaleme alınan önceki bir kongre metninin ["Üniversite A. Ş. & *Ersatz* Bilim," *Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu: Muğla Üniversitesi Felsefe ve Sosyal Bilimler Sempozyumu Bildirileri* [05-07 Ekim 2005], (Ankara: Vadi Yayınları, 2006): 393-404.] kısmen devamı olarak okunabilir.

(**) ODTÜ, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

Max Weber'in artık 'bilim sosyolojisi'nin klasikleri arasında okunan, öğrencilere yaptığı o büyüleyici "Wissenschaft als Beruf" başlıklı konuşmayı (1918-19) tam da burada hatırlamak yararlı olabilir.[1] Çünkü Weber'in konuşmasında bilim ve akademik alanın şimdilerde gelip dayandığı noktanın erken işaretlerini bulabiliyoruz; şöyle ki, kendisi o konuşmada kendi zamanının akademik gidişatı hakkında, sonradan doğrulanan güçlü görüsünü şöyle dile getirmektedir:

> Nietzsche'nin 'mutluluğu icad eden' 'son adam'ı yerden yere vuran eleştirisinden sonra, bilim temelinde yaşama hükmetmek tekniğiyle mutluluğa erişilebileceğini müjdeleyen safdil bilim iyimserliğini artık bütünüyle bir yana bırakabilirim. Kim inanır ki buna? – üniversite kürsülerini ya da editörlük koltuklarını işgal eden bir kaç koca çocuktan başka.[2]

Aynı konuşmasında Weber'in, tanrılar, peygamberler ve bilgelerin terk-i diyâr eyledikleri, kutsallığın yittiği, devletin ayrıcalıklı kulları binlerce profesörün ve onların benzeri zayıf ikamelerin üniversite sınıflarında kehânette bulunmak üzere peyda olduğu,[3] 'büyüden arınmış,' kime ve neye hizmet edileceğinin bulanıklaştığı kuru modern dünyada, boy atarak kitap pazarını [*der Büchermarkt*] dinsel-mistik olsun ya da olmasın yaşantılara ilişkin saçmalıklarıyla işgal eden zayıf ikameleri [*das Surrogat*][4] ya da sırf gösterişten ibaret tüm '*Ersatz*'ları yerin dibine batırırcasına söyledikleri, sanırım biraz da bugün benzer vak'alar karşısında şu çılgın akademik uğraşı seçenlerden sergilemeleri beklenen tutuma dikkatimizi çekiyor. Weber'e göre, örneklerini verdiği durum düpedüz ya üçkağıtçılık ya da kendini-aldatmadır.[5] Eklemiş olalım, belki de çoğu durumda ikisi birden.

İşte bu yeni koşulların düşün faaliyeti üzerinde yarattığı baskının ve bu yüzden bilim insanlarının içine itildiği bazı açmazla ın sınırlı ölçüde olsa da deşilmesi yazımızın kapsamına giriyor.

İlk elde düşünülmesi gereken üniversitenin içine düştüğü yeni koşullardır burada kuşkusuz. Bir yandan günümüz 'kitle üniversitesi'ne özgü sözümona

---

1 Max Weber, "Wissenschaft als Beruf", *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Copyright © 1999 Institut für Pädagogik der Universität Potsdam Prof. Dr. E. Flitner [flitner@rz.uni-potsdam.de]): 524-555 [Ing.: "Science as a Vocation," From Max Weber: Essays in Sociology, çev. Hans Gerth ve C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1946): 129-156].

2 "Daß man schließlich in naivem Optimismus die Wissenschaft, das heißt: die auf sie gegründete Technik der Beherrschung des Lebens, als Weg zum Glück gefeiert hat, –dies darf ich wohl, nach Nietzsches vernichtender Kritik an jenen 'letzten Menschen', die 'das Glück erfunden haben', ganz beiseite lassen. Wer glaubt daran?– außer einigen großen Kindern auf dem Katheder oder in Redaktionsstuben?", "Wissenschaft als Beruf": 540. [Ing.: "Science as a Vocation,": 143]

3 Weber'in deyişiyle: *"Tausende von Professoren als staatlich besoldete oder privilegierte kleine Propheten in ihren Hörsälen ihm seine Rolle abzunehmen versuchen".*

4 Weber'in tümcesi şöyle: *"als Ersatz sich aufputzen oder ein Surrogat schaffen in allerhand Arten des Erlebens"* [altını ben çizdim]

5 "Das ist einfach: Schwindel oder Selbstbetrug.", Weber, "Wissenschaft als Beruf", A.g.e: 551-552, 553. [Ing.: "Science as a Vocation," a.g.e.: 153, 154-155.]

demokrasi altında eski *universitas scholarum* ve *universitas literarum* sönmeye yüz tutar, Von Humboldt'un, despotik ulus-devlet boyunduruğunda bile olsa, hayata geçirilmesinde büyük rol oynadığı üniversite idealinin vazgeçilmez unsuru sayılan "fikirlerle yaşamak"[6] (Gadamer) çöküşe geçerken, öte yandan pa-

6 Meslekdaşım Ali Ergur'un bir yazısında kullandığı "düşüncenin içinde yaşayan" ifadesi bu sürekli yaşama kipini belki daha doğru anlatmaktadır ["Üniversitenin pazarla bütünleşmesi sürecinde akademik dünyanın dönüşümü", *Toplum ve Bilim*, No. 97 (Güz 2003): 183-216; özellikle 186.]. Biraz abartılı kaçacağını bilerek, bu hâle "düşünce olmak" bile denebilir. Neden? Çünkü bu 'oluş' başta bir seçiş içeriyor, dolayısıyla istençle geliyor gibi görünse de, ortaya çıkan devingen, akışkan 'düşünceleşmek' hâline tümüyle, 'rasyonel' ve 'bilen' bir Özne'nin (*ego, Ich*; sözgelimi bir 'akademisyen-Özne') öz istenciyle niyetlenip de dışarıdan düşünceye dalma kararının yol açtığı söylenemez. Bunu savunduğumuzda egoyu 'rasyonel eyleyici' sıfatıyla biteviye eylemin merkezine koyan bildik ve baskın kartezyen-bilimsici anlayışın ağına takılı kalmayı sürdürüyor olurduk; alışageldik bu açıklamanın da bizleri fazla ileri götürmesi beklenemezdi. Öte yandan biliyoruz ki, "bilmiyorlar, ama yapıyorlar." Üstelik, Ergur'un da sözünü ettiği, nesli epeydir kurumaya yüz tutmuş bir tipi özetleyen *'savant'* (A.g.y.: 189) sözcüğünün de şu 'öznesiz ve ereksiz' bilgi gölünü anlatan *'savoir'* sözcüğüyle akrabalığı sadece dilin yapısıyla ilgili bir mesele sayılabilir mi? Yazımızın devamında *"daimon"* üzerine sürdüreceğimiz tartışma bu ve benzer meseleleri bir başka boyutta düşünmemize yardımcı olacaktır, umuyorum. Ergur'un doğru ifadesinden hareketle "düşünce olmayı" Hölderlin'in şiiri (daha doğrusu 'ilâhisi') *"Der Ister"* ([Yukarı] Tuna) üzerine Heidegger'in bir seminerinde (1942) ozanı ve şiirini düşünürken şu söyledikleri ışığında da görmeye sanki bir şey çağırıyor bizleri: "Bu ozanın şiire dökülü ozanın 'ben'i çevresinde dönüp durmaz. Hölderlin'in kutsalşiiri [*Hymnendichtung*] kadar 'özben'inden [*eigene Ich*] uzaklaşmayı hiçbir Alman ozanı başarabilmiş değildir. Bugünkü tüm 'cemaat' teranelerine rağmen, metafizik yani tarihsel bakımdan öznellik [*Subjektivität*] ağına takılakalmış bizlerin bu şiirdeki sözü doğru işitmekte onca güçlük çekmemizin işte budur asıl nedeni... Hölderlin ozanın olagelişini şiire döküyorsa eğer, bu onun toprağını insan 'öznelliği'nin oluşturmadığı ilişkileri şiirselleştirdiğindendir. Bu ilişkilerin hükümranlığı, olagelişi, akışı yalnızca kendilerindendir. Ozan ırmaktır, ırmak da ozan. Biricik olagelişlerinin zemininde aynı şeydir ikisi de: yarı-tanrısallıktır, tanrılar ve insanlar arasında olduğundan ötürü 'aradalık'tır [*im Zwischen*=daimon??-HÜN]. Bu aradalığın 'açılışı' [*Das Offene*] tanrılarla insanların üstünde olagelen 'kutsallık'adır [*ist offen in das Heilige*]. " ["*Dieses Dichten dieses Dichters drecht sich nicht um das eigene Ich des Dichters. Kein deutscher Dichter hat je diese Ferne zum eigenen Ich verlangt, die Hölderlins Hymnendichtung bestimmt. Das ist der eigentliche Grund, weshalb wir heutigen, die trotz aller 'Gemeinschaft' metaphysisch, und d. H. geschichtlich in die Subjektivität verstrickt bleiben, dem Wort dieser Dichtung so schwer das rechte Hören entgegenbringen können...Wenn Hölderlin das Wesen des Dichters dichtet, dann dichtet er Bezüge, die nicht in der 'Subjektivität' des Menschen ihren Grund haben. Diese Bezüge haben ihr eigenes Walten und Wesen und Strömen. Der Dichter ist der Strom. Und der Strom ist der Dichter. Beide sind dasselbe auf dem Grunde ihres einzigen Wesens, Halbgötter zu sein, im Zwischen zwischen den Göttern und den Menschen zu sein. Das Offene dieses Zwischen ist offen in das Heilige, das über den Göttern und Menschen west.*"] Bkz. M. Heidegger, "Schlußbemerkung - 'Gibt es auf Erden ein Maas?'", *Hölderlins Hymne "Der Ister,"* (Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1984): 203-204. [Ing. "Concluding Remark - 'Is There a Measure on Earth?' " *Hölderlin's Hymn "The Ister,"* çev. W. McNeill ve J. Davis (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 1996): 165]. Heidegger'in özellikle son iki cümlesini bu yazının hem başında hem de devamında Weber'in söyledikleriyle birarada tartışılacak *"daimon"*la ilişkilendirerek düşünmenin, 'kime, neye yarar'[*cui bono*]dan farklı, bir başka 'yarar' sağlayacağı düşüncesindeyim. 'Kutsallığa' açılışı tartışırken tanıdık 'mekân' [*uns geläufige Raum*] ve alışageldik 'zaman' [*uns gewohnte Zeit*] anlayışımızın da dışına düşerek eski 'feylesoflar'ın vurguladığı 'özgürzamanı' da kendinde bir güzel yaratan Heidegger böylece, kör değneğini bellemişcesine süregidilen 'temsiliyet' yollarını da [*die gängige Wege des Vorstellens*] bir kalemde siliverir. Üstelik bir de Hölderlin'in ilâhisindeki 'ırmak' simgesinin asla bir başka şeyin şiirsel simgesi, imgesi, işareti diye alınmadığını, ırmakların bir başka şeyin [*für anderes*] şiirsel temsili olmak yerine, tam tersine kendilerinin simgesi olduklarını, 'varsayılan o başka şey'in de [*vermeintliche Andere selbst*] - '[Ö!]teki' diye geveleyedurdukları bu olmasın sakın? - aslında bizzat ırmağın kendisi olduğunu da cesurca öne sürer. ["*Die Ströme können deshalb nicht 'poetische Bilder' und 'Zeichen für'*

zara indeksli ve özellikle aritmetik ortalamasında hiç de yetkinlik örneği olarak alınamayacak dar 'uzmanlaşma' ve pratik 'ne işe yarar'ların (*cui bono*) yükselen değerler oluşturmasından sorumlu yeni koşulların ortaya çıkışı. "Beyaz yakalılar" üzerine ilk yazanların belki de başında gelen Siegfried Kracauer 1920'lerin sonunda kaleme aldığı bir yazıda, o günlerdeki gidişatın tümüyle bilincinde, 'uzman kültürü' denen şeyin uzmanlaşılan dar alana hapsolduğunun, bu yüzden kaçınılmaz olarak geniş toplumsal manzara karşısında miyopluk içine yuvarlandığının, bunun da özellikle siyasi çalkantılı bir dönemde sorumsuzlukla bir tutulması gerektiğinin altını çizmekteydi. Üstelik, 'uzmanlık' olarak nitelenen uğraşların hiç de gerçek anlamda bir uzmanlık sayılamayacağına ["*in Wahrheit kein Sondergebiet ist*"] dikkatleri çeken Kracauer, bugünün çoğu boş lâf ve alabildiğine ideolojik 'disiplinlerarasılık' çağrılarını da önceden sezmişcesine, 'uzman kültürü'nün bir anlam taşıyabilmesi için uzmanlaştığı ayrıntıları daha kapsamlı bir modeli besleyecek biçimde seferber etmesi gerektiğini vurgulamaktaydı.[7] Şimdinin yeni kapitalizmine uyarlı kültür pazarının diğer meta alanlarını örnek alarak kendi bünyesinde geliştirdiği şirketler dünyası için de gereken 'vasıflı' –bu da kuşku götürür ya– yani 'uzman' işgücünün, 'usta'lığa özgü bilgi üretiminden, iğne oyası iş çıkaran, sözcüğün tam anlamıyla alanının uzmanı akademisyen türünden[8] çok farklı olduğunu, 'tekno'laşan ve seri imalata özenen bilim alanlarında uyulan kalıplara dayalı tekdüzelik ve kısırlaşmanın bilime içsel tarihi geleneklerle oluşagelen bellek üzerinde ölümcül bir etkisi bulunduğunu da gözardı edemeyiz.

Buna insan bilimleri alanından getirilebilecek uçta bir örnek de ilk bakışta sanki pozitivist söylemlere karşıymış edasıyla ortalıkta salınan şatafatlı, ama daha baştan metaya tahvil edilmeye yatkın söylemleri (örneğin postmodernli-

---

etwas sein, weil sie in sich selbst 'die Zeichen' sind, welche 'Zeichen' nicht mehr 'Zeichen' für anderes sind, nicht Symbole für anderes, sondern dieses vermeintliche Andere selbst.", a.g.e.: 204 [Ing. 166] [altını ben çizdim]. 'Düşünce olmak' da böyle bir şey olsa gerek, diye düşünmüyor değil'im.

7 Siegfried Kracauer, "Der Fachmann" [1931], *Schriften*, Band 5/2 [Aufsâtze 1927-193] (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1990): 404. Ayrıca bkz. Roland Barthes, "Research: The Young," *The Rustle of Language*, çev. R. Howard (Oxford: Basil Blackwell, 1986): 69-75, ve Louis Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants* [1967] (Paris: F. Maspero, 1974): özellikle, *Thèse 10*, s. 21: *"Le mot d'ordre de l'interdisciplinarité est un mot d'ordre qui exprime aujourd'hui, dans la majorité des cas, une proposition ideologique."* [krş. Louis Althusser, *Felsefe ve Bilim Adamlarının Kendiliğinden Felsefesi*, çev. Ömür Sezgin (Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984): 13. Ek olarak, Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Üniversite A.Ş.'de bir 'homo academicus': 'Ersatz' yuppie akademisyen," *Toplum ve Bilim*, 97 (Yaz 2003) [*Homo academicus alla turca* özel sayısı]: ss 18-19 ve not 23.

8 Aklıma gelen iyinin de üstünde iki örnek, "klâsikler" ve Antik Çağ alanlarında Moses I. Finley ile Jean-Pierre Vernant'ın *daimon* güdümündeki esin dolu, derinlikli çalışmalarıdır. Özellikle Moses I. Finley'in Antik Yunan *polis*'i üzerine bazı geç dönem yazılarında giderek Max Weber'in aynı konuda yazdıklarına değer verdiği, bu nedenle de katı Marxçı bazı İtalyan ve Fransız tarihçilerince eleştirilerek, onlarla tartışmak zorunda kaldığı da gözlemleniyor; bkz. M. I. Finley, "Max Weber and the Greek City-State" ve "Epilogue," *Ancient History: Evidence and Models* (Harmondsworth, Eng.: Penguin Books, 1987 [1985]): 88-103; 104-108; C. R. Whittaker, "Qui êtes-vous, Sir Moses," *London Review of Books*, VI/3 (6 March 1986): 10-11.

ği, kurgusôkûmcûlûğû ve çokkültürlülüğü, vb.) pazarlamaya teşne akademik-kültürel uzmanlıklardır. Vitrinde devrimci bu gibi lâf ebeliklerinin aslında neye hizmet ettiklerini, hangi tür iktidarlara yatırım yaptıklarını sorguladığımızda, her tür statükonun sağlamlaştırılmasında örtük hizmet verdiklerini görmekte gecikmeyiz. Üniversiteler arasında malvarlıklı olanlar da kültür piyasasının '*show*' dünyasında '*star*'laşan, aralarından bazılarının da giderek bu statüden hoşlandığı güncel fikir babalarını arada sırada yüksek ücretlerle davet ederek 'kültürel sermaye' birikimlerini artırırlar. Başlarda 'fikirlerle yaşamayı' seçenlerin bir kısmı da artık bu yaygın baskı ve alabildiğine pohpohlamaya dayanamayarak, aynı kültürel sermayeye katkı yapan nadide bitkiler sıfatıyla şirket-üniversitelerin vitrininde (*showcase*) sergilenmeye rıza gösterirler. Üniversitenin öteki akademik çalışanlarının çoğunluğu ise aynı süreçte bir tür 'vasıfsız fikir işçisi'ne indirgenmek tehlikesi altına girer. Türkiye'de fazla açılıp da piyasa dalgalanmaları sonucu darallara gelen 'özel' [=şirket] üniversite'lerce ilk elde kapının önüne konulacakların da gene aynı kesim olduğu kanısındayım.

Ulus-devletin döverken ideolojik aygıtı olduğu için sevip de koruduğu eski üniversiteye desteği bilerek azaltılırken, 'müşteri'-öğrencili ve her tür pazara teşne özel üniversite işletmeleri 'devlet'in izni, kısmen de desteğiyle öne çıkarıldıkça, onlara özgü işletmeci yavansöyleminin de giderek devlet üniversitelerindeki yönetimlerin dilinde dolaşmaya başladığına da tanık oluyoruz. O da şu slogan altında özetlenebiliyor: "Özkaynaklarından beslenen, sürdürülebilir üniversite modeli" (İngilizcesiyle: *sustainable, self-reliant university*). İlk elde sanki çok güzel bir şeyden söz ediyor gibiyiz. Sahi, kendine yeterli bir üniversiter yapıyı kim istemez ki? Hem devletin üniversitelerden elini çekmesi yarım ağızla da olsa uzundur istenen bir düş değil miydi? Politik sultalar ve müdahaleler olmadığında ve üniversite muhtariyeti tam anlamıyla işlemeye başladığında –ki bu şimdilik mümkünü olmayan bir düş– gönül ve kafa rahatlığıyla bilim yapmaya yönelmeyecek miydi akademisyenlerimiz? Bir de eskiden beri yakınma konusu şu geçim koşullarınız da iyileştirildi mi, deme gitsin.

Değinmeden geçmeyelim, akademik endüstrinin bizde fazla esnekleşen koşulları altında 'müşteri'leşen öğrencilerin tıkabasa doldurduğu sınıfların zaten para darlığı içindeki hocaların düşünmesi, araştırması için gereken zamanı ve enerjiyi tükettiği iddiasıyla sürekli karşılaşılır. Kuşkusuz, bu saptama birçok örnek için doğrudur. Ama bundan çıkan iddia ancak bir yere kadar savunulabilir. Sözgelimi bir üniversitenin tüm olanaklarından yararlanıp, görece demokratik ortamları sonuna dek istismar eden,[9] örneğin, yönetmeliklere aykırı

9 Max Weber'in başvurduğumuz yazısındaki şu cümle bugün daha da geçerli: "Demokrasi gerekli olduğu yerde kullanılmalıdır yalnızca. ["Die Demokratie da, wo sie hingehört."]" "Wissenschaft als Beruf", A.g.e: 529. [İng.: "Science as a Vocation," a.g.e.: 134.] Çalışanlarının, demokrasinin kişilerden gerektirdiği sorumlulukların bilinciyle, 'görece' özerk bu ortamın hakkını vererek (ya da bireysel çıkarları uğruna kötüye) kullanıp kullanmadıkları elbette ayrı bir tartışma konusudur. Burada özellikle kastedilen, devletin gözetimi altında da olsa akademik 'çalışan-

olarak küçük sınıflara dilediği saat kadar ders verip, hatta fırsat buldukça derslerini budala bulduğu başkalarının sırtına yıkıp –onlar da pek suçsuz değillerdir bu boyun eğişte– para, proje, statü ve iktidar peşinde koşan 'kifayetsiz muhteris'lere de pekâlâ rastlanabiliyor tam tersinin beklendiği akademik ortamlarda. Bu gibi durumların öğrencilerin gözünden hiç kaçmadığını burada eklemeye gerek yok. Dolayısıyla haddini bilmez bu türden akademik demokrasi korsanlarının ağzında anında boş lâfa dönüşen yukarıdaki iddianın tam da tersine, bilimsel projeleri ya da yazılacak eserleri yönlendirebilecek teorik noktaların, koşulların pek elverişli olmadığı ortamlarda bile, tek başına tefekkürden çok ders ve seminerlerde, bizzat öğrenciyle diyalog içinde kavrulduğunu, önceden beklenmeyen sezgilerin de apansızın aynı ortamlarda ortaya çıkabildiğini korsan olmayan hepimiz biliyoruz. Sırf bu kadarı bile ders vermekle araştırma yapmayı sanki birbirine karşıtmış gibi gösterenlerin en iyi deyişle ne dediklerinin farkında olmadıklarını düşündürtüyor her aklı başında insana.

En azından safdil –aslında hiç değil ya!– bir safsatadan ibaret aynı yavansöylemin gözden kaçırdığı birkaç noktaya gelelim şimdi de. Birincisi, mevcut kaynakları en etkin biçimde kullanmanın, üstüne üstlük bir de kendine yeterli olmak için yeni kaynaklar yaratmanın şimdilerde dayandığı tek bir mantık var; o da gerçekte varolmadığı halde ideolojik işlevi gereği varmışcasına dillerde dolaştırılan, şu düpedüz 'kârlılık'tan ibaret 'pazar mantığı.' Yatırımları, arazileri olan, hatta devlet desteğinin azaldığı koşullarda, bilimsel eğitimi besleyecek özkaynakları yaratmak amacıyla kendi dışındaki firmalar, işletmelerle, bankalarla işbirliğine girerek kâr ve faize yönelen, icabında rant amaçlı arazi yatırımlarına girişen ve/veya kendi arazilerini bu maksatla kullanıma açan bir üniversite. Bu işleyiş, bıktırana dek 'pazarın rasyonalitesi'nden dem vuran tüm saçmalıkların ideolojik amaçlı hasıraltı ettiği aynı pazarın usdışılığa alabildiğine açık kuralların buyruğuna teslim olmakta bulur kendini sonunda. Böylece, şu eski Alman tabağı 'kültür'ün önemli bir parçasını oluşturan ve Cumhuriyetimizin de bir zamanlar el üstünde tuttuğu "*Bildung*"a da Amerikanca '*bye bye*' diyebiliriz barbarca şirketleşen üniversite ortamında.

İkinci ve bence üzerinde pek de düşünülmeyen temel bir mesele de şudur: 'Siyasi devlet' ve tüm iç çelişkilerini de yansıtarak devletin şekillenişinde esas rolü oynayan 'sivil toplum', çoğumuzun sandığı gibi birbirinden ayrı ve birbirine karşıt değil de iç içe düşünüldüğünde, tüm eğitim kurumları gibi üniversitelerin de "devletin ideolojik aygıtı" (DİA) olarak işlediği gerçeği daha bir aydınlığa kavuşur. Althusser'in taslak olarak tartıştığı bu konu ayrıntılı işlenmeyi

---

lar'ının darbeci müdahale dönemleri dışında görece nefes alabildikleri bazı devlet üniversiteleridir; yoksa birazdan değineceğimiz gibi, bir yandan devlet boyunduruğundan bağımsız bilim çığırtkanlığı yaparken, öte yandan aynı devletten sonuna dek arpalanan sözümona 'vakıf-' aslında 'şirket-üniversite' ortamları değil.

hâlâ beklemektedir. Somut söz konusu olan ister devlet üniversitesi isterse özel üniversite imiş, hiç farketmez bu hassas noktada.[10] Üstelik, 'küçültülmesi' sloganı altında sanki nüfuz alanının giderek daraltıldığı izlenimi verilen ulus-devletin gerçekte piyasaya egemen güçlerin çıkarları doğrultusunda artan ölçüde 'derinleştiği' de bir gerçektir.[11] Şimdiki ulus-devletin sorumluluk ve yükümlülükleri dışında kurulan özel üniversiteler (vakıf üniversiteleri) bir yandan eskiden ulus-devletin üstlendiği, kişinin öncelikle devlete, ardından millete hayırlı evlât yetişecek biçimde kültürlenmesi (*Die Bildung*) idealinin bir yana bırakılmasında etkin rol oynamak gibi büyük bir halka hizmeti gerçekleştirirken, öte yandan da "devletin ideolojik aygıtı" (DİA) olarak 'sivil toplum' içinde işlev görmeyi bu işlevin sanki tersiymiş izlenimi veren değişik görünümler altında örtük sürdürmektedirler. Hem neden sürdürmeyecekler ki? Sebebi basit: Savundukları pazar ideolojisi gereği tümüyle kendi kaynaklarına dayanmaları beklenilen özel üniversitelerin en azından bir kısmının, sürekli geveledikleri devletten bağımsız olma, özerklik vb. ideolojik savları tümüyle hayata geçirmek yerine, eleştirdikleri ulus-devletten gizli açık yardım almayı sürdürdükleri gerçeğini kim inkâr edebilir ki?

---

10 Farklı üretim tarzlarını barındıran tarihsel "toplumsal formasyon" sözcüğünü tarihsiz 'toplum' sözcüğüne yeğleyen Althusser "[o]lgun kapitalist formasyonlarda eski egemen *Devletin İdeolojik Aygıtına* karşı verilen şiddetli bir siyasal ve ideolojik sınıf mücadelesi sonunda egemen kılınan *Devletin İdeolojik Aygıtının, öğrenimsel ideolojik aygıt* olduğu düşüncesindeyiz" diye yazarken, tartışmamızı destekler nitelikte şunları da eklemeyi ihmal etmez. "Ancak, büyük çoğunluğu *özel* kurumlar olduğu için, kamu statüsüne sahip bulunmayan kurumları ne hakla Devletin İdeolojik Aygıtları olarak kabul ettiğimizi sormak için [bu] gözlemimize karşı çıkanlar olacaktır...Gramsci daha o zaman, tek cümleyle, bu itirazı öngörmüştü. Kamu ve özel ayrımı burjuva hukukunda yer alan ve burjuva hukukunun 'iktidarını' uyguladığı bağımlı alanlarda geçerli olan bir ayırımdır. Devletin alanı bu ayırımın dışında kalır, çünkü devlet alanı 'hukukötesi'dir. Egemen sınıfın *devleti* olan devlet ne kamusal ne de özeldir, tam tersine her türlü kamusal ve özel ayırımının ön-koşuludur. Aynı şeyi şimdi de DİA'larımız için söyleyelim. DİA'ları gerçekleştiren kurumların özel ya da kamusal olması pek önemli değildir. Önemli olan işleyişleridir. Özel kurumlar aynen DİA'lar gibi 'işleyebilir'ler. Bunu kanıtlamak için DİA'lardan herhangi birini biraz derinlemesine analiz etmek yeterli olacaktır." Louis Althusser, *Yeniden Üretim Üzerine*, çev. A. Işık Ergüden - Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki Yay., 2006), "İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları (Bir Araştırma için Notlar)": 381, 373-374. [altını ben çizdim]

11 Yeri gelmişken yanlışlanmaya açık şu iddiayı öne sürmek mümkün görünüyor: Bu beraberinde paranoya getiren 'derinleşme', kurulu düzenin güvenlik sorununu çözüme kavuşturması şöyle dursun, tam tersine aynı sorunu artırır. Özellikle 'yeni kapitalizm' koşullarını güvence altına alması beklenen şimdinin devleti sivil toplumun yeni çelişkilerinin *'moral economy'* de dedikleri eskinin 'gelenekler ekonomisi'ne indirmekte olduğu son darbeyi de kaçınılmaz olarak yansıtır. Üniversitenin yerleşik gelenekleri de aynı gelişmeden payını almakta gecikmez. Bıraktık ulus-devletin sürdürmesi beklenen 'hayali cemaat'in temsil ve güvenliği meselesini bir yana, görünürdeki tüm teknolojik vb. ilerlemelere rağmen, toplum aslında eskileri yanında daha da kırılgınlaşan yeni fay hatlarıyla bezenmiş bir topografyaya dönüşmektedir. Bu yeni durum da yepyeni güvenlik sorunlarıyla yüzyüze bırakır onca görüngü (zenginlik, yoksulluk, suç vb.) barındıran sivil toplumu yerinde ve düzen altında tutması beklenen devleti. Devletin sonunda belirli sınıf ve o sınıfları oluşturan devlet- ve /veya sivil toplum-içi ailelerin çıkarlarını korumak uğruna 'derinleşmesi'yle birlikte kaçınılmaz gelen devletin 'meşruiyet krizi' de bundan ötürüdür. Bu durumda devlet 'refah-devleti' olmuş ya da olmamış, hiç farketmez. İskandinav ülkelerinin 'derin devletler'i akla geldiğinde bile.

II

İyi hoş da, şu soru kafamızı karıştırmıyor mu? Bu çıplak gerçeklerin çalışan bilim insanında yarattığı tüm ikircikliliğe karşın, neden hâlâ kimileri, onmazcasına sürdürdükleri düşün uğraşlarına daha bir inatla sarılıyor, mecazi ya da gerçek anlamda şirketleşmesini nerdeyse tamamlayan günümüz kitle üniversitesinde ve öteki akademik çatılar altında ya da dışında uğraşını sürdürmeye çabalıyor? Bu insanlar Weber'in yukarıda vurguladığı seçimi nereye dek gerçekleştirebilirler şimdiki hâl ve gidişin dayattığı 'işlergerçeklik' (*Wirklichkeit*) –aslında "işlermişgörünen" gerçeklik– karşısında?

Sanırım alanımızın hem yeni yönetici (*managerial*) sınıfı hem de hep bilinen bilim pratisyenliğinin aritmetik ortalaması, böylelerinin akıntıya karşı kürek sallamasına boş bir çaba diye gülüp geçiyorlardır ilk anda. Ama işte, modern zamanlarda herhangi bir işi ağrısız başım sürdürmeyi seçen böylelerini kafayı bir şeylere takmış bazı budalaların saplantılı çabaları hakkında 'kurumerak'a sevkeden bir şeyler var gene de.

Aynı saplantı, sıradan modernliğe özgü bu 'kurumerak'ın tam da tersine, 'şey'ler karşısında duyulan şaşkınlık, hayranlık, saygı ve coşku dolu bir başka tür çekimle yakından ilişkili olmasın sakın?

Evvel zaman içinde Eflâtun adlı biri, tanrıların habercisi *İris*'in babası *Thaúmas*'ın adından türeterek 'hayret-hayranlık-şaşkınlık'(*thaûma*) diye yorumladığı bu titreşimin felsefe yapmanın, feylesofluğa soyunmanın başlangıcı olduğunu *Theaitetos* diyaloğunda (155c-d) Theaitetos ve Sokrates adlı birilerinin ağzından şöyle dile getiriyordu:

> Theaitetos: Tanrılar şahidim olsun, Sokrates. Bu şeylerin manasını düşündükçe hayretten kendimi kurtaramıyorum, onlara bakarken bazı bazı, doğrusu, başımın döndüğü oluyor [*huperphuôs hôs thaumazô ti pot' esti tauta, kai eniote hôs alêthôs blepôn eis auta skotodiniô.*].
>
> Sokrates: Evet. Bu da gösteriyor ki dostum, Theodoros senin hakkında hükmünü verirken çok doğru bir duygunun tesiri altında kalmıştır. Çünkü feylesofu başkalarından ayıran vasıf da, işte bu duygudur, bu hayrettir. Felsefenin başlangıcı da budur, başka bir şey değildir [*mala gar philosophou touto to pathos, to thaumazein: ou gar allê archê philosophias ê hautê,*]. Iris'i Thaumas'ın kızı ilan eden de şecereler biliminden oldukça iyi anlayan bir kimse imiş." [altını ben çizdim.][12]

12 Sokrates burada Hesiodos ve eseri, *Theognis*'e (780) örtük imada bulunuyor. Yer yer hatalı bir çeviri için bkz. Eflâtun, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Batı Klasikleri Dizisi, 1990): 39-40. Aristoteles'in de her tür bilginin başı olarak gördüğü işte bu tür coşkulu hayrettir. Antik Yunan dilinde '*thaumázein*' olarak ifade edilen 'hayret' (*das Er-staunen*) ile bu sözcüğün hem zamanla Almanca'da kendiliğinden oluşmuş türevleri hem de bizzat Heidegger'in Almanca'dan türetmeleri ve bu çaba gerisindeki esas derdini başta değindiğim yazımda ["Üniversite, A. Ş. & *Ersatz* Bilim"] ele aldığım için burada yinelemeyeceğim. Bu çekim gücünün günümüz bilimi için de taşıdığı önemi Gadamer'in bir başka etkinlik, sanat üzerine şu

Sonunda 'şey'lere toptan kayıtsız ama ikiyüzlülüğünden ötürü o ölçüde zararlı bir boş merakîliğin kol gezdiği günümüzde bile bu 'hayret'in, bu doğurgan şaşkınlığın neden birilerini kapıp götürdüğü sorusuna elbette kesin bir yanıt getirilemez. Gene de bir noktayı azbuçuk irdelememizde yarar var. Daha önce bu konulara eğilen disiplinlerarası bir sempozyumda da belirttiğim gibi,[13] Nietzsche'den de kaynaklanan güçlü bir "düşün fırtınası"nın etkisi altına girdiği anlaşılan Weber, modern insanın kutsallıktan arınmış bir dünyada [*Entzauberung der Welt; entzauberten Welt*] yaşıyor oluşuna işaret etmekle kalmıyor,[14] konuşma başlığının da açıkça hissettirdiği üzere, 'bilim insanı'nın da yeni koşullardan nasibini alacağının altını çiziyordu. Ama hemen ardından, bu koşullar altında bile "dünyanın anlamı"nın [*Sinn der Welt*] aranmasının bazılarınca sürdürüleceğini, üniversitede araştırma ve eğitimin de bu arayışın bir parçası olduğunu, dolayısıyla da bu işi salt dar bir meslek olarak görmeyerek, ötesinde 'fikirlerle yaşamayı' kendileri için yaşam boyu uğraşa [*Beruf*] dönüştürmeyi seçen kişilerin can hanelerini kaplayıveren *daimon*'un çağrısını duyarak çalışmayı sürdüreceklerini vurguluyordu. Kolay çevrilemeyen, çok göndermeli ve kesin tanımcı bazı bilim insanlarının kolay ele gelmediği için yeterince analitik bulmayacakları *daimon* sözcüğünün önemine birazdan geleceğiz.

Weber gene de modern çağ koşullarında Amerika ve Avrupa bilim çevreleri ve üniversitelerinin karşılaştırması üzerinden giderek, bir yanda günün gereklerine göre hareket etmek, öte yanda da kendi *daimon*'unun çağrısına uyarak bilim yapmak arasında bir dengenin sağlanabileceği düşüncesindeydi. Zaten konuşmasını şöyle bitirir:

> Çalışmaya koyulacak ve insan ilişkilerinde olduğu ölçüde uğraşımızda da 'günün gerekleri'ni karşılayacağız. Eğer her birimiz özyaşamının dokularını [diri] tutan *daimon*'unu [Almanca metinde, *Dämon*] bulur ve de ona boyun eğerse bu çabanın ne denli apaçık ve yalın olduğu görülecektir.[15]

---

yazdıklarından çıkarmak mümkün: "Gördüğünün sözgelimi kendini alıp götürmesi, gördüğü şeyde kendini unutuvermesi ve ondan kurtulamaması merakın da bir özelliğidir. Ama merak nesnesinin ayrıklığı, onun temelde kimseyi ilgilendirmeyişi ve etkilemeyişidir. Gözleyen için bir anlamı yoktur onun. Kendisini toparlamak için gerçekten geri gelmesine yol açacak hiçbir şey yoktur nesnede. Çünkü burada imgenin çekimini yerleştiren şey sadece biçimsel bir yenilik yani soyut bir başkalıktır [*die formale Qualität der Neuheit, d. h. der abstrakten Andersheit*]. Çekimin diyalektik tamamlayıcısının sıkıntı ve duyarsızlaşma olması gerçeği de bunu apaçık göstermektedir.." Bkz. Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode [Hermeneutik I], Gesammelte Werke*, Bd. 1 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1990): 131. [İng.: *Truth and Method*, çev. William Glen-Doepel, ed. John Cumming ve Garrett Barden (Londra: Sheed and Ward, 1979): 111-112.]

13 Gene bkz. H. Ünal Nalbantoğlu, "Üniversite, A. Ş. & *Ersatz* Bilim," a.g.e. içinde: 393-404.

14 "Es ist wie in der alten, noch nicht von ihren Göttern und Dämonen entzauberten Welt, nur in anderem Sinne.", A.g.y.: 546. [İng.: 148] Altını ben çizdim.

15 "Daraus wollen wir die Lehre ziehen: daß es mit dem Sehnen und Harren allein nicht getan ist, und es anders machen: an unsere Arbeit gehen und der 'Forderung des Tages' gerecht werden – menschlich sowohl wie beruflich. Die aber ist schlicht und einfach, wenn jeder den Dämon findet und ihm gehorcht, der seines Lebens Fäden hält." "Wissenschaft als Beruf": 555. [İng.: "Science as a Vocation,": 156].

Tam da bu noktada Weber'in kullandığı *Dämon* sözcüğünün (antik Yunanca *daímon*) işaret ettiği karakter yapısının bu türden 'kimileri'nde ne demek olduğunu irdelemek ve tartışmaya açmak gerekiyor.

Sokrates ve Nietzsche ile ilgili tartışma gündemine ara sıra geliveren ama çoğu Batı diline, bu arada dilimize de kolayca çevrilemeyen *daímon* sözcüğünün işaret ettiği şu kişinin can hanesinde oluşan 'dalgalanma,' ortaya çıkıveren ve 'huy'a dönüşen 'enerji' acaba değişik tarihsel-toplumsal-kişisel nedenlerle akademik-kültürel yaşamın aritmetik ortalamasına aykırı düşenleri anlamamızda bize yardımcı olabilir mi? Burada ilk akla gelen de, bir çılgın Efesli'nin, Herakleitos'un sözleri: "Karakteri meşrebidir [huyudur] insanın" [*éthos ànthrópoi daímon*].[16]

Bir uyarıda bulunalım hemen: Öncelikle, aşağıda *daímon*'a yakıştırdığımız sıfatlandırmaların çoğu kez mecazlar yoluyla ifadelendirilebilen nitelikte olduğunun altını çizmemiz gerekir. Bunda da hiçbir mahzur yoktur usyürütüşümüz konunun gerektirdiği yoğunluk ve titizliği (*Strenge; rigour*) taşıdığı ve modern bilimlere egemen kesinkeslik (*Exaktheit; exactitude*) saplantısıyla doğa ve toplum süreçlerini açıklamalarda kullandığı kavramların çoğu durumda zorlama soyutluklar olduğu akılda tutulduğu sürece.[17] Dolayısıyla, kişinin can hanesinde çalkantı yaratan şu *daímon* dedikleri şey her ne ise, insanla kutsallık arasında belirsiz bir güç olarak hissedildiği çoktan geçmiş bir dünyada bile kişinin'ben'liğine dışarıdan gelerek vuran, ama düşüncede kavramlaştırmaya kolay gelmeyen bir dipdalgaya benzetilebilir. Buna getirilebilecek en güzel örnek de *daímon*'una sıkça kapıldığını diyaloglarda itiraf eden Sokrates'tir. Göründüğü kadarıyla, nerdeyse yarı-tanrısalmışcasına sözü edilen bu görünmez güç pek öyle insanın istencini ezip geçen bir şey olarak da düşünülmüyor. Sözgelimi, *daímon* İlyada'da sıkça geçen ve kahramanların çaresiz boyun eğdikleri *moîra* yani 'kör kader' dedikleri değildir. Nedir *daímon* öyleyse? Belki tam da "davranışçı" ya da "bilişselci" modern psikologların yaygın kanısı tersine, bugün de asla birey 'ruh'una indirgenemeyen, ama öte yandan bireye de seçme şansı sunan bir kendini kaptırış; örneğin akademik bir kaptırma; hem de güncel akıntı karşısında kürek sallayarak. Dikkat edilirse burada modern bilimin saplantılarından olan 'nedensellik,' 'neden-sonuç' ilişkisinden dem vurmuyoruz. Bu nokta çok önemli olduğundan, aşağıdaki tartışmada hep zihnimizin gerisinde durmasında yarar var. *Daímon* bireysel bir haslet değildir; ama olumlu anlamda yabandan gelip kişinin bedencanına nüfuz ederek kalıcı haslete dö-

---

16 Herakleitos, Fragman 119 (Diels-Kranz tasnifi).

17 Bu türden bilimsici kesinkeslere getirilebilecek en güzel yanıt ünlü Amerikan sanat ve kültür eleştirmeni Dwight Macdonald'ın pek de haz etmediği Amerikan ampirisist kültür sosyologlarını hedefleyerek bir başka adlandırma için kullandığı ve bence *daímon* sözcüğü için de aynen geçerli şu önemli saptamasında gizlidir: "...'kültürlü biri' bilimsel bir kategori değildir. Tüm önemli kategorilerde olduğu gibi. ["*...'a cultured man' is not a scientific category. Like all the important categories.*"]" Dwight Macdonald, "Masscult and Midcult," Part II, *Partisan Review*, XXVII/4 (Fall 1960): 617.

nüşebilen bir tür beklenmedik istiladır. Hem de 'birey' kavramı nedir bilmeyen Antik çağ insanını değil sadece, herşeyin kendi *ego*'sundan 'istenc'inden kaynaklandığı gibi yanlış bir ideolojiyle mücehhez ama sapak yollara girme cesareti gösterebilen günümüz bireyinin de bedencanını birden kaplayarak girdiği yoldaki çatallarda seçimlerle yüz yüze bırakıveren, bana kalırsa da 'sonunda' tarihsel bir toplumsal formasyonun labirentlerinde dolaşan, o formasyona içsel, görünmez bir yaşam enerjisi gibi düşünülebilir. Üstelik, bunun falanca kişinin huylu ya da huysuz, ya da birinin meşrebinin şöyle ya da böyle olmasıyla ilgisi yok olmasa da asgaridir kanımca. Özetle, akademik çalışmayı, bilgi üretmeyi bazıları için her ne pahasına olursa olsun yaşam boyu uğraş kılan, bu uğraşı kişinin karakteri, huyu, meşrebi kılan her ne ise, *daimon*'dur. Yinelersek, birinin insani hasletleri (ya da onların yokluğu) ile düşünür-akademisyen kimliği (ya da onun yokluğu) arasında bir bağ bulunsa ve biri diğerini kişiye özgü sınırlar içinde etkilese de, biz burada birinin huysuzun teki ya da meşrebinin şuna ya da buna teşne olup olmamasıyla uğraşmıyoruz. Kişinin işinde vücüd bulan düşünsel (ya da sınırlı bir sıfatlandırmayla 'akademik') ruhudur öncelikle önemli olan; yoksa ruhsal bakımdan diyelim ki, münhasıran 'çatlak' olup olmaması değil.

Bu anlamlandırmaya yakın biçimde *daimon* konusuna Türkiye'de eğildiğini düşündüğüm düşünürlerimizin belki de başında gelen Prof. Dr. Şerif Mardin'in görüşüne burada yer vermemiz gerekir. Türk aydınında böyle bir enerjinin bulunmadığı gibi bence biraz sert bir yargıya sahip Prof. Mardin'in iddiası şöyle:

> "Daemonic" insan şahsiyetinin tümünü bir dalga gibi kaplama potansiyeli taşıyan herhangi bir tabii eğilimdir. Cinsiyetin kudreti, yaratıcının inadı, kızgınlığın yakıcılığı, iktidar hırsı insanın "daemonic" uzantılarının örnekleridir. "Daemonic" bir nesne olmaktan çok, saklı bir güç, insanın yaratıcı ve kahredici gücünün müşterek kaynağıdır. İnsan davranışının derinliklerine nüfuz etme insanın "daemon"unu şuurunda kabul etmeye ve anlamaya bağlıdır... "Daemon"un kabul edilmediği, maskelendiği ve yalnız "kötü" ile bir tutulduğu uygarlıklarda edebiyat ve sanat yüzeysel kalmaya mahkumdur. İslam (resmi) kültüründe (tasavvuf'un dışında kalan Ortodoks Şeriatçılıkta) ve bu arada Osmanlı kültüründe, "Daemon" "şer-şeytan"la bir tutulduğundan yaratıcı bir güç olarak ortada yoktur... Çağdaş düşünürlerimiz arasında da bir *Nietzscheen*'i yaratabildiğimizi sanmıyorum... Türk ruhbilimcilerinin de ekseriyeti "daemon"u kabul etmezler. Psikologlarımızın ekserisi ise "Kutu" psikolojisine (kutu doldurmakla yapılan psikolojiye) ve *behaviorism*'e özel bir eğilim gösterir.[18]

Mardin'in bu yazdıkları çok önemli ve düşünmeyi tetikleyici, doğurgan olabilecek bir iddiadır; ama öte yandan da 'meşrep'leri, 'huy'ları onları toplumsal vb. davalar uğruna kendilerini harcamaya sanki iten örneğin bazı geç Osmanlı

18 Şerif Mardin, " 'Aydınlar' Konusunda Ülgener ve Bir İzah Denemesi," *Toplum ve Bilim*, No. 24 (Kış 1984): ss. 13-15.

aydınları düşünüldüğünde de kanımca oldukça ihtiyatla yaklaşılması gereken bir iddia. Üstelik, "Hıristiyanlıkta da "Daemon" "şer-şeytan"la bir tutulmuyor muydu?" gibi bir soru ister istemez akla gelmektedir.[19] Bu arada geçerken değinmiş olalım, Nietzsche'nin de zaman zaman anlamca *daimon*'a yakın düşer görünen Arapça '*cin*' sözcüğünün karşılığı olarak Latince '*spiritus*' sözcüğünü kullanıyor olması da oldukça düşündürücüdür – ki 'dehâ' anlamına da çekilen '*genie*'nin bu Arapça sözcükten geldigini biliyoruz. Öte yandan, Nietzsche aynı notunda 'cin'e (=*spiritus*) vurgu yaparken onu *daimon*'la aynı ya da benzer mi düşünmektedir, bu şimdilik ucu açık bir soru.[20]

Bugün üniversite ve benzeri bilim kurumlarının çatısı altında çalışan bilim ve düşün insanı, Nietzsche'ninki denli yakıcı olmasa da Weber'in tartıştığımız konuşmasında vurguladığı şiddette bir *daimon*'a kapılmış, istenç dışından gelip benliğe çarpan böyle bir güç de kişinin meşrebini biçimlemişse, bilgi birikiminin tartışma götürmez katkısıyla zorlamasız ve kendiliğinden pekişen bu hâl, ilerleme, derinleşme ve gönenç yanında belki de niteliği başka tür bir iktidarın da kaynağıdır.

Bu savımıza Antik dönemden dolanarak örnek getirmeye çalışalım şimdi de. Eflâtun ve Aristoteles metinlerinde yer alan başlıca örnek, bugün kendisine 'doğa filozofları' (*phusikói*) arasında seçkin bir yer tanınan, şu şaka konusu 'dalgın profesör' tipinin esin kaynağı, sonradan 'yedi bilge'lerden sayılan Milet'li Thales'dir (c. İ.Ö. 636-546).[21]

---

19 Üstelik, tektanrıcı dinlerde uğradığı dönüşüm sonucu *daimon* sözcüğünün kesinkes "şer-şeytan" anlamına hapsedilebildiği de söylenemez. Şöyle yazar Kierkegaard: "Demonik olanın taşıdığı anlamlar zaman içerisinde değiştiği için, artık hiçbir şeyi imlemez hale geldi, o zaman da akla gelen tek şey, bu kavramın tanımını mümkün mertebe daraltmak oldu... Demonik olan nereye kadar psikolojinin sorunudur diye sorulursa, demonic olanın bir durum [!] olduğunu söyleyeceğim." Bkz. Søren Kierkegaard, *Kaygı Kavramı*, Danca aslından çev. Türker Armaner (İstanbul: Türkiye İş Bankası Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi, 2003): "İyi Olana İlişkin Kaygı (Demonik)," s. 117-137, özellikle 121-122, ayrıca 133.

20 Şöyle not düşmüştür Nietzsche: "*gin ist arabisch und heißt spiritus (=g'inn).*"; bkz. Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, der. G. Colli ve M. Montinari, *Band 12: Nachlaß 1885-1887* (Berlin: Verlag de Gruyter, 1988): 1 [24], 16.]. Gene de Nietzsche'nin 'cin' sözcüğünü Latince *spiritus*'la karşılamasını sorgulamamıza yol açan bir başka tarihsel ayrıntı var ama: Profesör Hilmi Ziya Ülken'in yayınladığı *İbn Sina Risâleleri*'nin ikincisinden anlaşıldığı kadarıyla, günümüzde bireyin 'can'ı karşılığı kullandığımız ve hep öyleydi, öyle geldi sandığımız Arapça *al-ruḥ* sözcüğü en azından İbn Sina'nın zamanında, büyük olasılıkla Ortaçağ Hıristiyan dünyasına yapılan çevirilerde bu ve benzer kavramlara getirilen Latince karşılıklarda da, bugün Türkçe'ye 'Tin' diye çevirdiğimiz, Latince ve öteki bazı Batı dillerinde *spiritus, der Geist, l'esprit* sözcükleriyle karşılanabilen kişi-dışı (tanrısal ya da değil) bir güç anlamında kullanılmaktaydı. Üstelik, Prof. Yasin Ceylan'ın verdiği bilgiye göre *al-ruḥ* ile Arapça'da 'rüzgâr' anlamına gelen *al-riḥ* sözcüklerinin ikisinin de aynı kökten gelmesi, eski Yunanca'daki *psuché* sözcüğünün en eski kökleriyle ilginç bir paralellik arzediyor. Buna karşın, o zamanlarda kişi bedencanı için bugünkü 'ruh' sözcüğü yerine, şimdilerde kullanılan 'benlik' sözcüğü karşılığı Arapça *al-nafs* (*nefs, nefes*; öteki bazı dillerde *anima, di Seele, l'âme*) kullanılmaktaydı ki, o da eski Yunanca *psuché* sözcüğünün en eskideki soluk, hava akımı anlamına denk düşmekteydi. Bkz. *İbn Sina Risâleleri, II (Les Opuscules d'Ibn Sina et Le Livre de la différence entre l'esprit et l'âme* par Qosta b. Luqa, édité, étudié et annoté par Hilmi Ziya Ülken (İstanbul: İstanbul Üniv. Edebiyat Fakültesi Yay. No. 552, 1953), özellikle s. 11-12.

21 Arada bkz. Hasan Ünal Nalbantoğlu, "Dalgın Thales, Uyanık Üniversite A.Ş.", *Çizgi Ötesinden: Modern Üniversite, Sanat, Mimarlık*, (Ankara: ODTÜ Mimarlık Fakültesi Yayınları, 2000): 27-35.

Eflâtun ve Aristoteles'in ayrı ayrı çizdikleri Thales portresi birbirini tamamlayıcı olmak yanında günümüzdeki tedirginlik verici gelişmeleri daha iyi değerlendirebilmek yönünde dikkat çekicidir.

Eflâtun'un *Theaitetos* diyaloğunda Sokrates figürünün erdem-sever (bilge) yani filozof tipini aceleci iş bitirir ötekilerden ayırdeden özellikleri diyaloğun kişilerinden Theodoros'un gözünde belirgin kılmak amacıyla Thales'i şöyle örnek getirdiğini görüyoruz:

> Sokrates: Thales misalini kastediyorum, Theodoros. Thales gök olaylarını incelemek için yukarıya bakarken bir kuyuya düşmüş, zeki ve alaycı bir Thrakia'lı hizmetçi de, gökteki şeyleri bilmeye çabalarken burnunun ve ayaklarının dibindekinden haberi yok diye alay etmiş. Aynı alay kendisini tamamıyla felsefeye vermiş olan herkese uygun gelir. Çünkü böyle birinin yakınından da komşusundan da haberi yoktur; bunların yalnız ne ile uğraştığını değil, genel olarak insan mıdırlar, yoksa ne türlü bir varlıktırlar, bunu bile bilmez. Fakat onun aradığı, dinle[n]meden soruşturduğu şey: insanı[n] gerçek özü ve bunun başkalarından eden'lik ve edilen'lik bakımından ayrılığıdır. Ne demek istediğimi elbette anlıyorsun, değil mi Theodoros, yoksa anlıyamadın mı?
>
> Theodoros: Elbette; anladım; doğru söylüyorsun.
>
> Sokrates: İşte bunun için, dostum, böyle bir kimse,..kuyuya veya hayatın herhangi bir girdabına yuvarlanınca yalnız Thrakia'lı kadınlar önünde değil, geri kalan bütün halk karşısında da gülünç olur. Beceriksizliği ve acemiliği yüzünden sersemlik şöhretini kazanmak talihsizliğine uğrar. Hakarete maruz kaldığında, bu gibi şeylerin karşısındaki mutlak ilgisizliğinden dolayı hiçbir şeyin kötüsünü bilmediği için kimseye aynı şekilde karşılık vermeyi bilmez. Onun için pısırıklığı ile kendisini gülünç eder. Övmelerde ise başkaları türlü türlü yükseklere çıkarılırken onun adamakıllı güldüğü görüldüğünden deli yerine konulur... İşte bütün bunlar: hem apaçık gururu, hem ayağının dibindeki şeyler hakkındaki cahilliği, fakat hepsinden önce beceriksizliği, onu halkın gözünde gülünç kılar. (174b-175b) [vurgu ve düzeltmeler benim][22]

22 Yunanca aslından bir kısım: ***"Sôkratês:*** *hôsper kai Thalên astronomounta, ô Theodôre, kai anô bleponta, pesonta eis phrear, Thraitta tis emmelês kai chariessa therapainis aposkôpsai legetai hôs ta men en ouranôi prothumoito eidenai, ta d' emprosthen autou kai para podas lanthanoi auton. tauton de arkei skômma epi pantas [174b] hosoi en philosophiai diagousi. tôi gar onti ton toiouton ho men plêsion kai ho geitôn lelêthen, ou monon hoti prattei, all' oligou kai ei anthrôpos estin ê ti allo thremma: ti de pot' estin anthrôpos kai ti têi toiautêi phusei prosêkei diaphoron tôn allôn poiein ê paschein, zêtei te kai pragmat' echei diereunômenos. manthaneis gar pou, ô Theodôre: ê ou;* ***Theodôros:*** *egôge: kai alêthê legeis.*

Sôkratês: *toigartoi, ô phile, idiai te sungignomenos ho toioutos [174c] hekastôi kai dêmosiai, hoper archomenos elegon, hotan en dikastêriôi ê pou allothi anankasthêi peri tôn para podas kai tôn en ophthalmois dialegesthai, gelôta parechei ou monon Thraittais alla kai tôi allôi ochlôi, eis phreata te kai pasan aporian empiptôn hupo apeirias, kai hê aschêmosunê deinê, doxan abelterias parechomenê: en te gar tais loidoriais idion echei ouden oudena loidorein, hat' ouk eidôs kakon ouden oudenos ek tou mê memeletêkenai: aporôn [174d] oun geloios phainetai. en te tois epainois kai tais tôn allôn megalauchiais ou prospoiêtôs alla tôi onti gelôn endêlos gignomenos lêrôdês dokei einai.. en hapasi dê toutois ho toioutos hupo tôn pollôn katagelatai, ta men huperêphanôs echôn, hôs dokei, ta d' en posin agnoôn te kai en hekastois aporôn."* Türkçe'si için bkz. Eflâtun, *Theaitetos*, çev. Macit Gökberk: 86-88. [altını ben çizdim]

Thales'le ilgili bu öykünün sonradan değişik biçimlerde anlatıldığına da tanık oluyoruz. Örneğin İ.S. üçüncü yüzyılın ilk yarısında yaşadığı tahmin edilen Diogenes Laertius'un kitabının Thales'e ayrılan kısmında aynı öyküye değişik şöyle bir nüans katılmıştır:

> Anlatılır ki, bir keresinde yıldızları gözlemlemesi için yaşlı bir kadın onu ev dışına çıkardığında bir hendeğe yuvarlanmış; imdat çağrısına da yaşlı kadından şöyle bir sert cevap gelmiş: 'Daha ayağının ucundakini göremiyorsun, ey Thales; gökleri nerden bileceksin ki?'[23]

Geçerken değinmiş olalım, gökkubbedeki yıldızları inceleyen müneccimlerle ilgili anlatılan bu gibi prototip öyküler akan zaman içinde pratik akla öncelik tanıyan zihinlere hitap eden kısa deyişlere indirgenmiştir. Örneğin bizde halk arasında şöyle bir deyiş vardır:

> *Çoğu toy müneccim gökte ararken yıldızı*
> *Görmez reh-i senggüzârındaki taşı*

Hiciv yüklü mısralarının bazıları artık gündelik dilde yer tutmuş bulunan (örn. *Âyînesi iştir kişinin lâfa bakılmaz / Şahsın görünür rütbe-yi aklı eserinde*) Ziya Paşa'nın (1829-1880) ünlü *Terkîb-i bend*'indeki şu dizeler de (57-60) aynı zihniyeti yansıtır:

> *Yıldız arayıp gökte nice turfa müneccim*
> *Gaflet ile görmez kuyuyu reh-güzerinde*
> *Anlar ki verir lâf ile dünyâya nizâmât*
> *Bin türlü teseyyüb bulunur hânelerinde*[24]

Biz gene dönelim Antik dönemde Thales hakkında yazılanlara. Aristoteles de *Nikhomakhos'a Etiğinde* (1141b1-8) şunları yazar:

> Söylediklerimizden çıkan şu: bilgelik [*sophía*] bir bilimdir [*epistéme*] ve doğa gereği en değerli nesnelerdeki [sezen]lustur [*nóos*; *noûs*]. Bunun için Anaksagoras'a, Thales'e ve böyle kişilere aklı başında [*phrónimos*] değil, 'bilge' [*sophós*] diyoruz, çünkü insanca iyileri aramadıklarından ötürü kendilerine yararlı şeyleri bilmedikleri, büyük, hayranlık verici [*thaumasta*], zor, tanrısal [*daimonia*] ama yararsız şeyleri bildikleri söylenir. Oysa aklı başındalık [*phronésis*] insansal şeylerle ve üzerinde düşünüp taşınılacak şeylerle ilgilidir.[vurgu ve ufak değişiklikler benim][25]

---

23 Kadının sitem, hatta azarlaması Yunanca aslında şöyle: " *'sù gár, hôi Thalé, tà èn posín où dunámeos idein tà èpi toû oùranoû oîei gnósesthai?* " Bkz. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, ng'ye çev. R. D. Hicks (Londra: William Heinemann, Ltd., 1980): 34-35.

24 Bkz. Kenan Akyüz, *Batı Tesirinde Türk Şiiri Antolojisi*, 2. Baskı (Ankara: Doğuş Matbaası, 1958): 34.

25 Yunanca aslında: "*ek dê tôn eirêmenôn dêlon hoti hê sophia esti kai epistêmê kai nous tôn timiôtatôn têi phusei. dio Anaxagoran kai Thalên kai tous toioutous sophous men phronimous d' ou phasin einai, hotan idôsin agnoountas ta sumpheronta heautois, kai peritta men kai tha-*

Öte yandan, aynı Aristoteles bu kez de neden Thales gibilerin bilgelik (*sophía*) uğruna pratik aklıbaşındalığı (*phronêsis*) teptiklerini açıklamak için de *Politikon*'unda (1259a3-28) Eflâtun'un *Theaitetos* diyaloğundaki öyküyü destekler yönde bir başka söylentiyi aktarır. Aristoteles, aslında Thales örneğini getirirken servet edinerek tekel kurmanın yollarını açıklamakta ama bu arada Thales'in onu yararsız ve gülünç bulan zamanının tüccar kafalılarına verdiği dersi de anlatmaktadır:

> örneğin Milet'li Thales'in planı zengin olmak için bir araçtır... Öykü oldur ki, felsefenin yararsızlığını Thales'e göstermek için onun yoksulluğunu örnek getirir dururlarmış; ama o astronomi bilgisinin yardımıyla daha mevsim kış iken gözlem yaparken, seneye büyük bir zeytin mahsulü kaldırılacağını tahmin etmiş ve az bir para biriktirip Milet'de ve Sakız adasında âtıl zeytin preslerini önden kaparosunu ödeyerek kiralayıp kapatmış. [Doğru tahmin ettiği gibi,] hasat mevsimi gelince de bir anda bu presler için ani talep çıkmış ortaya. O da kendi koyduğu koşullarla bu zeytin preslerini kiralayarak büyük bir servet edinmiş. Böylece ispat etmiş ki, feylesoflar zengin olmayı seçmişlerse bu onlar için hiç de zor değildir; ama buna aldırmazlar ki. Denilir ki, Thales de bilgeliğini öyle göstermiştir.[vurgu ve düzeltmeler benim][26]

Günümüze dönersek, bugün bile akademik yaşam dışındaki fikir üretiminde faaliyet gösteren ya da koşullar gereği üniversite çevresinden kopmuş olanların da aynı hasleti sergileyebildiklerini gösteren çok örnek buluruz. Önümüzdeki uzun sürebilir bir geleceğe damgasını vuracak gibi görünen 'uzmanlaşma'yla birlikte gelen sterilleşme ve zaten bilinenlerin yeni giysiler altında biteviye sunuluşunun getirdiği 'sıkıcılık' hiç kuşkusuz bilime (*Wissenschaft*) içkin geleneklerin de düşmanı. Bu gerçeklik karşısında söz konusu 'dışarıdakiler'in –hele bir de 'amatör'seler (*amatore*= âşık)– ne denli kırılgan konumlarda olduklarını da görmemek elde değil. Gene de, insan bilimlerinde şimdiki doğa bilimlerindeki anlamıyla 'teori' yapılabileceğine pek inanmayan,[27] öte yandan insanlı-

---

*umasta kai chalepa kai **daimonia** eidenai autous phasin, achrêsta d', hoti ou ta anthrôpina agatha zêtousin. hê de phronêsis peri ta anthrôpina kai peri hôn esti bouleusasthai.*" Bkz. Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yayınevi, 1997): 120-121.

26 Yunanca aslında: "*panta gar ôphelima taut' esti tois timôsi tên chrêmatistikên, hoion kai to Thaleô tou Milêsiou: touto gar esti katanoêma ti chrêmatistikon, all' ekeinôi men dia tên sophian prosaptousi, tunchanei de katholou ti on. oneidizontôn gar autôi dia tên penian hôs anôphelous tês philosophias ousês, katanoêsanta phasin auton elaiôn phoran esomenên ek tês astrologias, eti cheimônos ontos euporêsanta chrêmatôn oligôn arrabônas diadounai tôn elaiourgiôn tôn t' en Milêtôi kai Chiôi pantôn, oligou misthôsamenon hat' outhenos epiballontos: epeidê d' ho kairos hêke, pollôn zêtoumenôn hama kai exaiphnês, ekmisthounta hon tropon êbouleto, polla chrêmata sullexanta epideixai hoti rhaidion esti ploutein tois philosophois, an boulôntai, all' ou tout' esti peri ho spoudazousin. Thalês men oun legetai touton ton tropon epideixin poiêsasthai tês sophias.*" Bkz. Aristoteles, *Politics*, İng'ye çev. H. Rackham (Londra: William Heinemann Ltd., 1932): 54-57. [altını ben çizdim.]

27 "İnsanla ilgili çalışmalarda [*humane letters*] 'teori' dedikleri şey, içsezinin [*intuition*] sabırsızlığından başka bir şey değildir" ya da "[insan bilimlerinde teori] bilimlerin kazandığı prestij karşısında sinirlerin bozulmasıdır" diye yazar Steiner [*Errata: an examined life* (Londra: Phoenix, 1998): 5]. Steiner'in konumu, bir zamanlar tarihte 'nedensellik' değil, 'raslantı'nın hüküm sürdü-

ğa ilişkin en ufak ince ayrıntıyı kutsal sayan ve 'yazı' karşısında 'söz'e öncelik tanıyan Steiner'in şu yazdıkları umut tazeliyor:

> Belli başlı denence ve içgörüler 'çokbilmiş' ['*the dilettante*'], genellemeci ve amatör olanlardan gelebiliyor (örn., eski yunanca Lineer B yazısının şifresinin çözülmesi). Esin programa gelmez. En temel içsezi 'canı çektiğinde çıkar gelir ve arzularımıza kulak kabartmaya gerek bile duymaz.'...yaratıcı başarı Eflâtun'un '*mania*' dediği şeyden kaynaklanır.[28]

III

Şimdinin akademik çatıları altında *daimon*'unun çağrısına kulak veren kişinin dar kalıplara hapsedilemeyen titiz bir 'uzmanlık'la içiçe coşku dolu bu '*mania*'yı yaşaması ideal bir 'özgürlük' durumu elbette. Max Weber bile zamanının akademik yaşamını vahşi bir oyuna benzetmişti.[29] Diyelim ki, bir akademisyen şu kanı ağır üniversite koşullarında âtıl bir memur-akademisyenliğin rehavetinde çürümek ya da endüstriyel tempolu bir ortamda 'yuppie'liğin yıpratıcı hırsıyla proje kalıplarına göre yazı, rapor yetiştirmek furyasına kapılmak yerine, *daimon*'unun neyi yapacağını söylemeyip asıl neleri yapmaması gerektiğini[30] telkin etmesiyle tercihini öncelikle zevk alarak öğretmek, böylelikle düşünmeyi de sürekli yeniden öğrenmek yönünde kullanmış olsun, o zaman hoca ile öğrencileri arasındaki sözlü alışveriş ve ilişkide de Steiner'in 'ideal senar-

---

ğünü savunan ve bu yüzden Max Weber'in eleştirdiği Eduard Meyer'inkiyle benzeşiyor. Önemli bir nokta daha: 'Teori'yi geçmişteki anlamıyla düşünüp günümüz insan bilimleri öğretimine taşırsak ne olacak? Teoriyle haşır neşir olmak tıpkı bir kutsama/kutlama gibi bir dert, bir meseleyi başkalarıyla paylaşan kişinin o anda meseleye gönlünü kaptırarak, düşünümünde onunla birleşmesi ['*Bei-der-Sache-sein*'] ise ne demeli? Gadamer şöyle yazmıştı: "*Theoros* [özgün anlamıyla] bir festivale gitme görevini üstlenen heyette yer alan kişidir... Böylece *theoros* sözcüğün tam anlamıyla görendir, [*Der Theoros is also der Zuschauer im eigentlichen Sinne des Wortes*] ... *Theoria* da öncelikle öznelliğin tutumu, öznelliğin kendi kendini belirleyişi olarak kavranmamalı, tersine her ne ise görülen onun üzerinden anlaşılmalıdır. *Theoria* hakiki anlamda bir paylaşmadır; etkin değil ama edilgen bir *pathos*, yani kişinin kendini görünene kaptırması, onunla hemhâl olmasıdır. [*Theoria is aber nicht primär als ein Verhalten der Subjektivität zu denken, als eine Selbstbestimmung des Subjekts, sondern von dem her, was es anschaut. Theoria ist wirkliche Teilnahme, kein Tun, sondern ein Erleiden* (pathos), *nämlich das hingerissene Eingenommensein vom Anblick*.]" *Wahrheit und Methode*: 129-130.[İng.: *Truth and Method*: 111.]

28 George Steiner, *Lessons of the Masters* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003): 177. Steiner'in örtük göndermede bulunduğu kişi genç yaşta trafik kazasında ölen İngiliz mimarı ve amatör bir filolog sayılan Michael Ventris'tir. Karşılaştırılabilecek başka metin yokluğunda ve amatörce içsezisiyle Lineer B alfabesini çözen Ventris'in bu eşsiz başarısı, bu aşk, sevda dolu uğraşının semeresi Steiner'in vurguladığı "amatör" ruhunun neler başarabileceğinin tam da kanıtıdır. Zaten "*amatore*" sözcüğünün bir anlamı da 'âşık' değil midir. Bu konuda şimdilik şu kitap eleştirisine bkz.: John Ray, "Great decipherers: Ventris, Chadwick and Linear B after fifty years," *The Times Literary Supplement*, No. 5074 (June 30, 2000): 8-9.

29 ["Das akademische Leben ist also ein wilder Hasard."], Weber, "Wissenschaft als Beruf", *a.g.e.*: 530. [İng.: "Science as a Vocation," *a.g.e.*: 134.].

30 Hannah Arendt bu noktanın önemini şöyle vurgular: "Sokrates'in *daimónion*'unun kutsal sesi dahi ona neyi yap*maması* gerektiğini söyler. Shakespeare'in sözcükleriyle, 'insanı engellerle doldurur." Hannah Arendt, "Thinking and Moral Considerations," *Responsibility and Judgement*, derleyen ve giriş yazan Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2003): 187.

yo'su olan "karşılıklı güvenin *eros*u"ndan söz etmeye başlayabiliriz.[31] Öğretilenlerin hep geçici olduğunu baştan kabulle, bu sürecin aynı zamanda 'hoca'nın olası hatalarını da düzeltecek verimli bir muhalefeti olanaklı kıldığını unutmamalıyız.[32] Daha da ileri giderek, Gadamer'le birlikte bazılarına aşırı gelecek bir iddiada bile bulunabiliriz: Verildiği amfide tek yönde işleyen kürsü dersi yalnızca derstir; bu ise birileriyle konuşmak, etkileşime girmek değildir. Öğrenci öğretilen şeyi zaten baştan bildiğinin bilincinde değildir; hocalık da bu kendi bilincine varma sürecinde eyleyicilikten, aracılıktan ibarettir.[33]

Sözünü ettiğimiz seçişle gelen hoca-öğrenci ilişkisi elbette 'usta – çırak' ilişkisinin bir türü, onun akademik dünyaya özgü olanı gibi de düşünülebilir. Hepsine damgasını vuran *eros* –ki bu sözcük de bir mecaz olarak kullanılmaktadır– yoluyla renklenen ilişkinin tüm iç çelişkileri 'hoca-öğrenci' ilişkisini büyük ölçüde belirleyen "sözlü" alışveriş sırasında dışa vururlar. Üstelik, idealde öğrenciyi hocanın gölgesinden kurtararak bağımsızlaştırması beklenen aynı *eros*'un damgasını taşıyan 'ideal senaryo'nun ille de sözlü iletişim üzerine kurulması da gerekmez. Örneğin, müzik, resim, plastik sanatlar, dans gibi alanlarda hocanın yaptıklarının öğrenciye örnek oluşturduğu, sessiz ve belki de 'söz'dekinden bile daha güçlü bir etkiden söz etmek mümkündür.

Bu gibi etkileşimler ve deneyimlerin hem yekdiğerine ve ileride daha iyi bir 'yer' için (yani her tür gelecekteki 'öteki'ne) güven, umut ve inancı güçlendirdiğini de teslim etmek gerekir. Zaten Steiner '*confidentiality*' sözcüğünün gizlediği üç anlama [*confiding/trust*=güvenme; *confidence*=umut; *fide*=inanç][34] dikkati çekerek bir diğer önemli noktayı ön plana çıkarmaktaydı – ki bunu bilginin hatırlamaya, belleklenmeye dönüşmesi olarak da görebiliriz. Aynı Steiner

---

31 Yazımızın bu kısmında büyük ölçüde şu çalışmamdan yararlandım: "Çeviri/Yorum, İhanet, Dostluk," ["Kavramlar Çevrildikçe: Çeviri Düşüncemizi Biçimlendiriyor (mu?)" Sempozyumu'nda sunulan bildiri (Boğaziçi Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Çeviribilim Bölümü, İstanbul, 14-15 Kasım 2005). O yazıda da kullandığım Heidegger'in Jaspers'e gönderdiği bir mektubunda kitabı "Varlık ve Zaman" ve yayın yapmak üzerine yazdıkları bu noktaya açıklık getiren bir örnek olarak ele alınabilir: "Az zaman önce sözümona bir kitap yayınladığım gerçeğini artık düşünmüyorum bile; arada sırada hakkında çıkan kitap eleştirilerinin hatırlatması dışında. İnsan burada tuhaf şeyler yaşıyor. Şurası kesin ki kitap [*Varlık ve Zaman*] eleştirmenler ya da benzerleri düşünülerek yayınlanmadı. Ya şu zamane tıknefesliğine ne demeli? [*Ob überhaupt, für die kurzatmigen Zeitgenossen?*] Kaç kere okudum, yok başkalarının çoktandır tohumlarını ektiği Dilthey ile Husserl'in sentezini gerçekleştiren benmişim – hem de Kierkegaard ve Bergson'dan alınıp üstüne serpiştirilmiş bir kaç baharatla.... Günümüzde çokça okumayı rutin olarak sürdürüyorsan yayın yapmaya gerek olmadığı yolundaki eski inancım artık daha da güçlendi –belki bunun tek istisnası bir yere atanarak aylığının artması için yayın yapmak olabilir– ama sonunda kendinin böyle bir şeyi yapmasına bir kerelik izin verirsin." (24 Eylül 1928) Mektup No. 70, Martin Heidegger / Karl Jaspers, *Briefwechsel, 1920-1963*, der. Walter Biemel ve Hans Saner (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1990): 103-104. [İng.: *The Heidegger-Jaspers Correspondence (1920-1963)*, çev. Gary E. Aylesworth (New York: Humanity Books, 2003): 102.]

32 Steiner, *Lessons of the Masters*: 177.

33 Hans-Georg Gadamer, "Education is Self-Education," *Journal of Philosophy of Education*, XXXV/4 (2001): 529-538; özellikle 529.

34 George Steiner, *Grammars of Creation, originating in the Gifford Lectures for 1990* (New Haven ve Londra: Yale University Press, 2001): 153.

bir ustanın "yaratıcı uykusuzluğu"nun tetiklediği tüm bu paylaşımın, "*eros*'un repertuvarı"nda bulunduğunu eklemeyi de ihmal etmez.[35]

Aynı etkileşim bir tür çeviri etkinliği olarak da düşünülebilir. Bilindiği gibi, ister iki dil arasında ister aynı dil içinde olsun, her sözlü ya da yazılı çeviri [*die Übersetzung*] ya da aktarım hep bir yorumu [*die Auslegung*] beraberinde getirir. Bu ise ister istemez bir yeniden-konuşlandırmadır. Gene aynı süreç yalnızca basit bir 'aktarım' [*tradendere*] olmayıp, bir 'geleneğin' [*traditio*] aktarılışıdır da.[36] Bunlardan da öte, aynı aktarma 'hoca'nın öğrettiklerinin aşılması anlamında olumlu bir çeviri/yorum, bir tür 'ihanet' de içerir. Bir başka deyişle, 'üstad-çömez' ya da 'hoca-öğrenci' ilişkisinde aktarılanlar yoluyla bir gelenekten kopuş ve kaçınılmaz ortaya çıkan ihanet.[37] Aynı sözcükler ve tam karşılıkları bulunup kullanıldığı durumlarda bile, zorunlu tarihsel nedenler sonucu, hoca ile öğrenci arasındaki kuşak (ve zaman) farkının da kaçınılmaz yol açtığı bir 'ihanet.'

Günümüz uzmanlar dünyasının bilgi-iktidar ilişkileri ağında en azından unutuma terk edilen işte tam da kişiyi kapan *daimon*'un fırtınası altında ve ondan beslenen bu doğurgan, yeniye gebe eleştirel kopuşdur. 'Sözlü' eğitim yanlış içerdiğinde bile, bu 'yaratıcı bir yanlış'tır. Yazıya dönüşen söz ise, tam tersine, onu okuyanı dinlemez. Diyebiliriz ki, yazılana sonradan meydan okunsa bile, okumaya özgü yarım-ilişkide bir 'söyleşi'nin dinamizmini bulamazsınız. Steiner'in benzetmesiyle, düşünce yazıya döküldüğünde mermere dönüşmektedir. Yazılan abidevi görünüşlü bir mermer olsa bile.

Sığ uzmanlıklar dünyası da, hazırlanan tezler dahil, şablonlaşmış yazı egemenliği altında değil midir? Söze yazı karşısında öncelik tanıyan Gadamer de doktora tezi olarak sunulan bilimsel çalışmaların büyük çoğunluğunun ağırlıkla dar uzmanlık birikimine dayanmasından yakınmaktadır. Bu ustaya göre, belirli koşullar altında bunun yararlı araştırma sonuçlarına yol açtığı gerçeğini inkâr edemeyiz elbette; ama bu süreçte yaşanan önemli deneyimlerin kişinin mesleki yargılama kapasitesine ve eğitimine yaptığı katkı onun dildünyada ayakta kalması ve yer tutması için yeterli değildir asla. Gadamer bugün bu alandaki belirgin işleyişin, ağırlıkla moda konulara yapışarak, çalışma sonuçları müphem olabilir korkusuyla, düşüncede, çalışmada risk almaktan kaçmak yönünde olduğunun altını özellikle çizmektedir.[38] Dahası, yazının bu gibi durumlarda kurnaz, hatta pervasız gerekçelere açık çek verme potansiyeli taşıdığı bile söylenebilir. Bu yüzden bir kısım üniversite çalışanlarının ders, seminer vermek gibi 'söz'lü etkileşime dayanan süreçlerden neden korktuğuna, kaçtığı-

---

35 *Lessons of the Masters*: 27.

36 Latince 'çeviri' ve 'gelenek' sözcükleri arasındaki akrabalığı [*traditio / translatio*] anımsayalım: Madem ki her çeviri [*Übersetzung / traductio*] aynı zamanda somut tarihsel bir konjonktürün koşullarında gerçekleşen bir yorum [*Auslegung*], bir yeniden-konuşlandırmadır, burada zorunlu bir 'ihanet' [*treason*] de söz konusudur.

37 *Lessons of the Masters*: 2-3; yanında bkz. George Steiner, *Errata: an examined life*: 23.

38 Gadamer, "Education is Self-Education": 537.

na şaşmamalı.[39] Oysa, özellikle uçsuz bucaksız insan bilimleri alanında hoca ile öğrencilerin karşılıklı paylaşmanın önemine aydığı, duygunun, tutkunun, hatta reddedişlerin yeşerdiği ders ve seminerler, en önemli, en şaşırtıcı 'içgörü'lerin [*insights*] de çoğu kez farkında olunmadan hocanın benliğinde ortaya çıkıvermesine yol açan deneyimlerin yaşandığı ortamlardır.

Yineleyelim, *daimon*'un güdülemesiyle karşılıklı paylaşılan düşünceler ırmağında önü açık seyreden bir etkileşim ağırlıkla 'söz'e dayanmaktadır ve yüzyüzelik gerektirdiği gözden kaçırılmamalıdır. Steiner de bunu vurguluyor ve aslında poetik-felsefi bir kurgu, bir *figura* olarak alınması gereken Sokrates'in Eflâtun'un diyaloglarında sergilediği karşılıklı etkileşime, sözü sadece tamamlayan 'yazı' karşısında her zaman öncelik tanıyor.[40] Steiner'in de Weber'in başvurduğumuz yazısına göndermede bulunduğunu, onun da Weber gibi *kendi başına* alındığında bilimlerde 'uzmanlığı' iyi, hatta hayranlık uyandıran bir yetkinlik, bilgililik olarak gördüğünü bu arada hemen belirtelim. Klâsikler, arkeoloji, karşılaştırmalı edebiyat ya da belirli bir bölge ve kültürün tarihi gibi bilgi alanlarında sürekli öğrenci kalan 'akademisyen-uzmanlar' karşısında elbette şapka çıkarmamız gerekir – ki yakın bir örnek olarak pekâlâ bir zamanlar üniversitede saygın bir yer işgal etmiş bulunan Nietzsche'yi gösterebiliriz.[41]

Dolayısıyla, üniversitelerde beliren yeni bilgi-iktidar topografyasına karşı olduğu kuşku götürmez aynı Steiner, doğası gereği bilinmeyene açık olduğu kuşku götürmez 'söz'e dayanan eğitimin iç tarihsel gelenekleriyle oluşan 'belleğin,' bugün tekno-bilimselliğe kendini alabildiğine kaptırmış üniversitelerde gereksiz ölçüde şişirildiği için züccaciye dükkanına dalan file benzer şımartılmış bir 'uzmanlık kültürü'nün tehdit ve işgali altında ezilerek yok olmasından haklı bir tedirginlik duymaktadır. Steiner, derinlemesine uzmanlık ve nerdeyse artizanal eğitimle zaman içinde oluşan 'bellekhanım'a nerdeyse ölümcül darbe indiren bu yeni gelişmenin günümüzde üniversite öğrenim ve eğitimi üzerindeki etkisini nasıl değerlenmektedir, bir de ona bakalım:

> Üstad ele geçirir; kırar açar kapıları; arındırarak yeniden inşa etmek üzere dümdüz eder geçer. [Bunun karşısında,] zayıf öğretim, pedagojik rutine sarılıp kalmak ve bilinçli olsun olmasın salt yararcı amaçları gereği alaycı [*cynical*] bir öğretme tarzı ise yokedicidir. Böylesi [öğretim] umut denen şeyi kökünden söküp atıverir. Kötü eğitim neredeyse kelimesi kelimesine bir cinayet, mecazi anlamda da bir günahtır.[42]

---

39 Üniversite düzenine lâfda muhalif, gerçekte ise kurnaz 'kuşku stratejileri'ni seferber ederek papağanca teori yapan 'eyleyiciler'e özgü güvensizlik, umutsuzluk ve inançsızlıkla yüklendiğinde, olan zayıf muhalefeti de sıfırlanan kurgusöküml̈er ve postmodern anlatıların da (Steiner) aynı işlergerçekliğin bir parçası olduğunu ayrıca belirtmek gerekir.

40 Steiner'in gözünde (a.g.e.: 32 vd.) 'yazı,' söylemin akıcılığına, devinimine son vererek onu tutsak kılar ve hele bitmemişlik ve dağıtıklığın egemen olduğu günümüzde bellekhanımı [*mnemosyne*] da yerinden eder.

41 Örnekler için bkz. yukarıda Not 8.

42 Steiner, a.g.e.: 18. Burada bir Heidegger'i, Lukács'i, Althusser'i hatırlamak pekâlâ mümkündür.

İlerisi için asla açık çek vermeyen ama baştan çıkardığı her düşün insanını şimdiki üniversite gerçekliği karşısında ahlâki seçimlerle de yüzyüze bırakan *daímon*'a çaresiz kapılmış bir hoca, sonunda tehlikeli bile olabilecek 'seçkinyalnızlığa' ne denli mahkûm olursa olsun, araştırmaktan, öğretmekten ve hiç bitmeksizin yeniden araştırarak, sorgulayarak öğrenmekten kendini alamaz. Bunu üniversitedeki herkes yapmalıdır diyecek kadar safdil değiliz; özellikle de günümüz akademik iş dünyasının 'kârlılık' güdümündeki iktidar ilişkileri düşünüldüğünde. Öne sürdüğümüz sadece şudur: Eğer birisi dünya gerçeklerinden şizofrence kopmaksızın, 'fikirlerle yaşamayı' kendi için yaşam boyu 'uğraş' (*der Beruf*) seçmişse, akademik yaşamdaki hazırgiyimcilerin sandıklarının tam tersine, o kişiye bu seçiminde yoldaşlık eden *daímon*'u, düşüncesinin önemli kırılma noktalarında, yol ayrımlarında uğraşının umut kaynağı olduğunu onun kulağına hep fısıldayacak, ama hangi yola sapacağının kararını da gene kişinin kendisine bırakacaktır.

İşlergerçekliğin akıntısına karşı bazı abdallara kürek çektirten de '*daímon*'unun sesine kulak kabartarak yapılan, sorumluluk yüklü tercihlerdir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bu yol salt, okumak, öğrenmek, araştırmakdan ibaret olmayıp, en başta kendindeki 'başkası'yla ve başkalarıyla iletişim içerir. Yineleyelim hemen, bu iletişimin köşe taşlarından biri ve belki de en önemlisi, "söz"ün öne geçmesiyle bir tür dayanışma ruhunun yükselmesine imkân tanıyan ders ve seminer ortamlarıdır. Bir üniversitede 'eylemliliğin' sürekli objektif ama kamçılayıcı olmak yerine artık tatsızlaşmış bir baskı olmayı sürdürdüğü, kazanıldığında da kimilerinde tam bir uyuşturucu işlevi gördüğü 'yeni çağ' insan bilimlerinde de aynı süreci niteleyen '*eros*'un kimilerini bilgi aşkının okuna hedef yaptığını düşünmek güç veriyor insana. Öte yandan, *eros* da teminat belgesi vermez okuna hedef yaptığı kişiye. Eğer aşk dedikleri 'ince iş' ise, '*eros*'u hep yanımızda kılanın da bu işin gerektirdiği 'emek' olduğunu düşünmeliyiz. Elbette 'ince iş' çıkarma seçimini de size bırakan akademik *daímon*'unuz içinizi kabartmayı, can hanenizi dalgalandırmayı sürdürüyorsa eğer. Söz ustası Steiner'in bir başka çarpıcı ifadesiyle, 'nerdeyse psikosomatik' bir itkiyle *daímon*'una kapılıp gebe ruhların ebesi rolüne soyunan, 'Varlığın unutumu'na [*die Vergessenheit des Seins*] bile örnek gösterilebilecek bir '*amnesia*'dan kurtularak, kendisi de farkında olmadan 'bellekhanım'la tanışmamızda aracılık, çöpçatanlık yapan bir abdal figürü işte size. Büyük ölçüde ideal bir tipleme kuşkusuz. Ama tam da bu nedenle aynı abdal figürünün giderek *daímon* uçmaz, düşün geçmez kampusunda dahi aşınan egemenliğini her ne pahasına korumaya çalışan pozitivist mozolenin ne rahipliğine ne de (dez)enformasyon mezbeleliğinin savunuculuğuna soyunmayacağını, üstüne üstlük uzundur arzulanan "bilgi cumhuriyeti"nin "yurttaş"lığına adaylığını koyduğunu [Bu ne cüret!] düşünmek hiç de zor değil. Ürkütücü gelmesin, iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış tartışmaya çalıştığımız şu noktalar sanki hiç kendi aklından geçmemişcesine sessiz kalan, boş bakanlardan korkalım biz asıl. 'Kul'lar hep bir şeyleri saklamaya çalışıyorlarmış gibi gelir insana.

Türk sinemasında bir "oyun" olarak "hukuk"

*Hilmi Maktav**

Türk sinemasının hukuka yaklaşımı çerçevesinde sinema tarihine baktığımızda, ilk akla gelen şey şu oluyor; hayatlarının bir döneminde, hukuksal bir sorunla karşılaşmayan kahramanlar olmasaydı eğer, o kahramanlar bir süre için hukuku yanıltan "kötü insanlardan" dolayı haksızlığa uğramasalardı, sinema tarihindeki pek çok film hiç çekilmemiş olurdu. Kuşkusuz başka ülkelerin sinemaları için de geçerli bir saptama bu. Ama başta Yeşilçam dönemi olmak üzere, Türk sineması hukuksal durumlarla öylesine haşır neşir olmuştur ki, bugün özellikle melodramlara baktığımızda, içinde bir hukuksal sorunun, bir mahkeme sahnesinin olmadığı, bir adaletsizliğin yaşanmadığı çok az film görürüz. Bunca filme rağmen, ilginç olan şudur ki, Türk sineması ne melodramlar döneminde, ne de daha sonra hukuk sisteminin adaletsiz kararlarına ve yaptırımlarına karşı hiçbir zaman gerçek anlamda eleştirel bir tutum içinde olmayı başaramamıştır; hukukla olan kadim ilişkisini daima belirli kalıplar içinde sürdürür. Adalet mekanizması, suçun oluşumundan yargı aşamasının sonuçlanmasına dek, melodram sinemasının en has klişeleri kullanarak anlatılmış ve hukuki meseleler, beyazperdeye abartının ve duygu sömürüsünün doruğa ulaştığı, ama tam da bu abartıdan dolayı, hukukun gölgelendiği sahnelerle aksedebilmiştir.

Öyleyse Türk sinemasında hukuka dair aradığımız şey nedir? Sinemada gösterilen hukuksal durumların, Türk hukuk sistemini yansıtmamasına rağmen, aradığımız, Türk toplumunun hukuku algılama biçimidir; bu algının sinemadaki suretidir. Bütün o hikâyelerin, o kahramanların çoğu, popüler kalıpların içinde doğmuş olsalar dahi, eninde sonunda bir adalet arayışını işaret ederler. Hatta bir adım daha atarak, şunu söyleyebiliriz. Türk sinemasındaki Melodra-

(*) Ege Üniversitesi, İletişim Fakültesi.

matik Hukuk anlayışı, mahkemeleri, avukatları, hâkimleri, kararları ile mevcut sistemi temsil etmemekle birlikte, aslında sadece Yeşilçam'ın zihniyetini veya hassasiyetini değil, Türkiye'de ezici bir çoğunluğun hukuk ve adalet kavramlarına bakışını da içermektedir. Öyleyse niçin bu filmlerdeki hukuki durumları gerçekçi bulmuyoruz? Hukuki olayların, mevcut kanunlar ve uygulamalar itibariyle gayri ciddi bir şekilde ele alındığı Türk sineması üzerinden hukuka bakmanın getirdiği bu paradoks, yazımızın çıkış noktasını oluşturmaktadır. Melodramın gölgesinde inşa edilen ve bu inşa ile birlikte melodramatik kurmacanın başat öğesi olma işlevini gören hukukun, Türk sinemasında, Huizinga'nın oyun-hukuk ilişkilendirmesinde ortaya koyduğu üzere, bir "oyun" olarak sinemalaştırıldığını düşünüyoruz. Bu yaklaşım bize "sinema-hukuk-hayat" bağlamında ortaya çıkan görüntünün arka planına geçme imkânı verebilir. Böylece, bugün "naif" veya "komik" olarak izlenilen "Türk Filmleri"ndeki adalet arayışının önündeki paradoksu aşarak, bu arayışlara mekân olan hikâyelerin arkasında, bir gülümseme ile geçiştirdiğimiz Kurmaca Yeşilçam Hukuku'nun değil, sosyo-kültürel süreçlerin ideolojik bir yansıması olarak, bütün gerçekliği ile Türkiye'deki hukuk algısının bulunduğunu söyleyebiliriz.

Huizinga'dan Yeşilçam'a bir oyun olarak sinema

Oyunun kültürden daha eski olduğunu söyleyen Huizinga'ya göre, "Kültür oyun biçiminde doğar, başlangıçtan itibaren oynanan bir şeydir. Örneğin, av gibi doğrudan hayati ihtiyaçların giderilmesini hedefleyen faaliyetler bile, arkaik toplulukta kolaylıkla oyun biçimine bürünmektedir. Toplumsal hayat, oyunlar tarafından temsil edilen yüksek bir saygınlık veren biyoloji üstü biçimler halinde açığa çıkmaktadır. Topluluk bu oyunlarda hayatı ve dünyayı yorumlama biçimini ifade etmektedir. Demek ki, oyunun kültüre dönüştüğünü değil de, tamamen tersine, kültürün ilk aşamalarından itibaren bir oyunun çizgilerini taşıdığını ve oyun biçimleri altında ve oyun ortamında geliştiğini anlamak gerekir. Kültür ile oyunun bu ikili birlikteliğinde, oyun nesnel olarak gözlenebilen ve somut biçimde belirlenebilen ilksel unsuru meydana getirmektedir; buna karşılık kültür, bizim tarihsel yargımızın verisi olan bir duruma atfedilen nitelemeden başka bir şey değildir." Ancak, bir kültürün gelişiminde oyun ile "oyun-olmayan" arasında kökenden beri olduğu varsayılan ilişkinin değişime uğradığını söyler Huizinga. "Kültür, doğal olarak oyunsal unsuru yavaş yavaş arka plana iter. Bu unsur büyük bir bölümü itibarıyla kutsal alan tarafından özümlenir, bilgelik ve şiir halinde, hukuk ve siyasal hayat biçimleri içinde billurlaşır. Böylece oyunsal nitelik artık tamamen kültürel olgular tarafından gizlenmektedir" (1995: 67-68). Bir sanat olarak ortaya çıkışının hikâyesinde billurlaşma sürecini belki de en net görebileceğimiz kültürel alanlardan biri olan sinema, bu yönüyle, "oyun ve sanat", "oyun ve hayat" gibi düalize edilmiş kav-

ramların daha rahat izlenebileceği alandır. Ama biliyoruz ki, "oyun" "*mise en scene*" (mizansen) olarak sinemadan önce tiyatroda kendisini göstermiştir. Sahne oyunlarındaki dramatik yapının taklidi tiyatroyu sinema için sorunlu bir alan haline getirirken, dramaturjiye kuşkuyla bakan sinema kuramcılarını da uzun yıllar uğraştıran bir mesele olacaktır. "Tiyatral dünya, bütün kuramcılara soyut olarak gelmektedir. Bu, metafizik (fizikötesi) bir konuşmanın egemen olduğu bir dünyadır. Burada insanlar, diğer insanların ve Tanrı'nın daha önceki rollerini oynarlar" diyen J. Dudley Andrew'e göre tiyatro dekoru bunun anahtarıdır (1995: 224). Tiyatral dünyanın uyandırdığı soyut ve metafizik çağrışımlar, Huizinga'nın oyun kavramında "kutsal eylem" olarak gösterir kendisini. Kutsal eylem her açıdan oyundur ve katılanları başka bir evrene götürdüğü ölçüde, özü itibariyle de oyundur. Platon'un oyun ile kutsal eylem arasındaki bu özdeşliği hiç tereddütsüz kabul ederek, kutsal şeyleri oyun kategorisine dâhil ettiğini hatırlatır Huizinga. Platon'da, ciddi olanı ciddiyet içinde ele almak gerekir ve kutsal ciddiyete yalnızca Tanrı layıktır, oysa insan tanrının oyuncağı olmak üzere yaratılmıştır ve ona düşen en iyi pay budur. Böylece herkes, tüm hayatı boyunca bu ilkeye uygun olarak kendinin o anki eğilimlerine cevap veren en güzel oyunları oynamak zorundadır. Tanrıların lütfunu kazanmak ve düşmanları püskürterek savaştan galip çıkmak için, hayatı bazı oyunları oynayarak, kurban törenleri yaparak, şarkı söyleyerek ve dans ederek geçirmek gerekir (1995: 37).

Sinema başlangıcından itibaren, tiyatro üzerinden oyunun metafizik boyutunu içinde barındıran bir sanat olmuştur. Ancak oyun, tiyatroda olduğu gibi, sinemada da başlangıçtaki saf halini korumaz. "Kültürün içinde, bizzat kültürden önce var olan, kültüre eşlik eden ve bu kültürü başlangıcından içinde yaşadığımız döneme kadar damgalayan, verili bir bizahitilik olarak" (*a.g.e.*:20) bulduğumuz oyun, kültürle olan ilişkisinde ister istemez bir değişime de uğramaktadır çünkü. Örneğin sinemasal kurmacada, oyundaki gösteri ve abartı yerini kamera ile olan ilişkinin belirlediği minimal bir oyunculuğa bırakır. Edward ve J.Porter Dmytryk'in "Tepki içten gelmeli ve basit olmalıdır" sözleriyle ifade ettikleri de bu tür bir oyunculuktur. "Kaba komedide veya bir hile vurgularken kullanılması dışında, belirsiz bir zamandan kalan yüz fotoğraflarında gördüğümüz gibi "korku", "arzu", "şehvet", "acı" ve benzeri bir görsel tepki üretmeye –"bir yüz yapmak"– hiç gerek yoktur. Perdede kamera kaynağı büyüterek tepkiyi vurgular. Çekim ne kadar yakından yapılıyorsa, tepkinin de o oranda gözlerde sınırlanması gerekir. Gerçek hayattaki dürüst tepki, genellikle kontrollü bir tepkidir" (1995: 45-51). Göz dolduran tepkiler üzerine kurulu bu teatral oyunculuğun sinemadaki etkisini silmek zaman almıştır. Epik, komedi ve deneysel yaklaşımlar dışında, bugün sinemada iyi oyunculuktan bahsettiğimizde şunu anlıyoruz: Oynadığını seyirciye belli etmeyen, oyunu seyirciye gerçek(miş) gibi gösterebilen, oyun ile gerçek arasındaki boşluğu doldura-

bilen bir oyuncu ve oyunculuk anlayışı. Oysa Türk sinemasında oyunculuk istisnai kimi filmlerin dışında uzun yıllar teatral bir çizgide ilerlemiştir. Bunun en önemli nedenlerinden birisi de kuşkusuz Türkiye'de sinemanın melodram geleneği üzerine kurulmuş olmasıdır. Sinema sanatının seyirci ile en büyük buluşmasını yaşadığı Yeşilçam döneminde, gücünü aşırı mimiklerden alan oyunculuk anlayışı doruğa çıkar. Gözyaşına endeksli melodramatik hikâyelerin etkisini daha da güçlendiren bu tarz, melodram tanımının dışında kalan, hatta gerçekçi diyebileceğimiz filmlerde dahi terk edilememiştir. Gerçi, *Yılanların Öcü*'ndeki (Yön. Metin Erksan / 1961) Irazca karakteri gibi abartılı oyunculuğun tam da anlatılan hikâyenin ekseni ile çakıştığı, evrensel bir dramı destanlaştırarak gerçekçilik boyutuna taşıdığı örnekler de vardır ama istisnai örneklerdir bunlar. Aliye Rona'nın teatral oyunculuğu Irazca'yı anıtlaştırmış olsa da, sıradan bir seyirci için Aliye Rona denince ilk akla gelen "kötü kaynana" tipleşmesidir. Hep aynı abartılı mimiklerle, aynı ses tonuyla kendini gösteren bu oyunculuk tarzı, melodram sinemasının temelini oluşturmuştur. Elbette dünya sinemasında da her oyuncunun diğerlerinden daha fazla özdeşleştirildiği karakterler, tipler vardır; ama Türk sineması, melodramlar döneminin hep aynı karakteri ortaya koyan oyunculuk anlayışından yakın zamana kadar bir türlü vazgeçememiştir. Türkan Şoray hep aynı şekilde titretir çenesini, dudaklarının hareketi, gözlerini kırpıştırması aynıdır. Fatma Girik, Filiz Akın, Hülya Koçyiğit, Cüneyt Arkın, Önder Somer, Kadir İnanır ve dönemin diğer bütün yıldızları ve karakter oyuncuları, senaryoda iyi ve kötü kahramanların kimlikleri bir parça değişse de aslında hep aynı karakterleri oynamışlardır. Her şey, kuralları belirlenmiş, tarafların kendi arzuları ile katıldığı bu "oyun" üzerine kurulmuştur Yeşilçam'da.

Birbirine eklemlenmiş oyunlardan oluşan bir sinema anlayışından söz ediyoruz artık. Kültürelleşme sürecinde, aşırılıklarıyla teatral bir biçimde sinemaya giren, sinema sanatı açısından bir zaaf olmakla birlikte, tam da bu aşırılıklarından dolayı melodram sineması ile örtüşen ve bu noktada piyasa tarafından belirlenen kurallar dâhilinde oynanmaya başlanan, oyunu oyun yapan "saflığı" yitirerek sinema endüstrisine dâhil olsa da bütün popüler sanat ürünleri gibi gündelik hayatın rutinlerine, baskılarına karşı "sığınak" işlevi de üstlenerek, bir "eğlence" ve "vakit geçirme" aracı olarak "oyun" ile "ciddiyet" arasında gidip gelen, bugün daha uzak bir bakışla yaklaştığımızda ise ilkel sinema dilinden, abartılı üslubundan dolayı sadece sinemanın değil, o sinema anlayışının kabul gördüğü toplumsal hayatımızın da "çocukluk evresine" denk düşen bir "oyun(muş)" gibi algılanan bir "kurmacadan" söz ediyoruz. Bu nedenledir ki, Yeşilçam, bir nostalji duygusuyla yaklaşıldığında "masumiyet", "samimiyet", "saflık" gibi çocukluğa özgü olduğu varsayılan kavramlarla anılmaktadır. Bir süredir kabul gören bu yaklaşımla Yeşilçam sinemasına büyük bir haksızlık yapıldığı, kitleleri sinema ile buluşturan o melodramların kıymetinin bilinemedi-

ği duygusu uyandırılmış, dahası popüler kültür araştırmaları ile melodramlarda, "daha önce fark edilmeyen eleştirel bir doku" arama gayretlerine girilmiştir. "Biricik amacı iş yapmak olan bu filmlerden toplumsal eleştiriye dair ciddi nüveler çıkarmanın, melodramın ağlarına takılmış bir isyan duygusu aramanın niçin mümkün olamayacağı" savı bu yazının eksenini oluşturmuyor; bu savımızdan dolayı ve buna rağmen "Türk sinemasında hukuk anlayışına Yeşilçam'ın içinden bakma gereği duymamızın" önümüze çıkardığı paradoksu aşmak istiyoruz öncelikle; sinemada Huizinga'nın "oyun" kavramının izini sürmenin, bize aynı zamanda "Yeşilçam'a nostaljik bakışın taşıdığı kimi çelişkileri" açıklama imkânı vereceğini de düşünüyoruz. Çünkü bir masumiyet halesi ile Yeşilçam'ın nostaljiye dönüştürülmesinin de, ciddiye alınmayarak üzerine bir çizgi çekilmesinin de aynı bakış açısının tezahürleri olduğunu söyleyebiliriz. Yeşilçam'ı hem toplumsal hayatımızın, hem de sinemanın çocuksuluğu çerçevesinde düşünmek! Yeşilçam'ın oyunsu dokusunu oyunun ciddiyetsizliği ile geçiştirmek veya çocuksu bir masumiyet göndermesi ile yüceltmek! İşte tam da bu noktada Huizinga'nın "hileli oyun" kavramına başvuracağız.

Genel toplumsal hayattaki –siyasal hayat da dâhil– oyunsal içeriğin belirlenmesinde, iki olabilirliği önceden birbirinden iyice ayırmak gerektiğini söyler Huizinga. Birincisi, toplumsal veya siyasal bir amacı örtmek için az çok bilinçli bir şekilde benimsenen oyunların olabilirliğidir ve böylesi bir durumda kültürün yüzyıllık oyunsal unsuru değil de hilebazlık söz konusudur. İkinci olarak da, bugünkü toplumlarda gündelik hayatın, oyun içgüdüsüyle bazı ortak yanları olan bir niteliğin hükmü altına giderek daha fazla girmesine rağmen, modern kültürün özellikle zengin bir oyunsal unsurunu bu alanda keşfetmeye kalkışmanın denemeye değer bir şey olduğunu, söylemekle birlikte, "oyunsal görünüşe yüzeyde sahip olgulara dayanan yanlış bir yol üzerinde kaybolma olasılığına" dikkati çeker. Bu niteliği en iyi belirten terim de "çocuk gibi" terimidir; bu kelime hem çocukluğu, hem de saflığı aynı anlamda birleştirmektedir. Fakat çocukluk ve oyun tek ve aynı şey değildir, Huizinga'ya göre. "Oyun oynayan bir çocuk çocuksu değildir. Ancak oyun onu sıktığında veya ne oynayacağını bilemediğinde böyle olur" (1995: 243-246). Karşılıklı çıkar ilişkilerinin ve egemen ideolojinin dayattığı bir yapılanma olan Yeşilçam'daki hukuk oyunlarını ortaya çıkarma çabamızda "hilebazlık" tespiti kuşkusuz bizim de yolumuzu açan bir kavram olacaktır. Biliyoruz ki, oyunun gerçek anlamda, saf bir oyun olabilmesi için tek amacının "kendisi" olması gerekir. O da "oynamak"tan başka bir şey değildir. Başka herhangi bir amaçla, kaygıyla oyuna başvurmak, oyuna müdahale etmek oyunu bozar. Buna rağmen, diğer veçheleri itibariyle bir oyundan söz ediyorsak eğer, bu artık "hileli oyun"dur. "Kültürün oyunsal unsurunun, hâlâ tam olarak serpilme içinde gördüğümüzü sandığımız 18. yüzyıldan bu yana, alışkın olduğumuz hemen tüm alanlardaki anlamını kaybettiğine dair sonucun kendini giderek daha fazla dayattığını" söyleyen

Huizinga'ya göre modern kültür artık hiç oynanamamaktadır ve oynandığı izlenimi verdiği yerde de hile yapılmaktadır (*a.g.e.*: 246).

Hileli oyunlarla varlığını sürdüren Yeşilçam sinemasının tam da bu "hileler" aracılığı ile oyunun oynandığı agônal alanın bir yansıması olarak Türk toplumunun hukuk algısını gösterebileceğini, öte yandan da, geçmişte melodramlara duyulan büyük ilgiyi çocuksulukla, masumiyetle açıklayan bakış açılarını kıracağını düşünüyoruz. Egemen siyasi ve ahlâki yapılar tarafından biçimlendirilen, melodramatik dokusu itibariyle gişeye endekslenmiş ve hep aynı kurallarla oynanan filmlerin "saflık ve samimilik" gibi gösterilen yüzü, oyunun "kuralları herkes tarafından kanıksanmış abartılı tekdüzeliğinden" başka bir şey değildir çünkü. Bilinen ve hep öyle görülmek istenenin getirdiği bir aşinalık duygusudur bu. Yeşilçam nostaljisi ile "eski Türk filmlerinin" henüz kirlenmemiş bir hayatın içinde, çocuksu bir saflıkla yapılan ve izlenen filmler olduğu duygusu yaratılmak istenir. Oysa gerçek dünyanın katılığı, acımasızlığı, beklentilerin imkânsızlığı karşısında bir yetişkinin "oyunlara sığınma" güdüsüyle izlenmiş filmlerdir bunlar. İçine ideolojik, ticari, ahlâki kaygılarla bolca hile katılmıştır, ama ya bilinmeyen, bilme isteği duyulmayan ya da farkında olunsa dahi oyunun bozulmaması için rıza gösterilen bu hilelere rağmen oyun devam eder. Bize onca gayri ciddiliğin, oyunsuluğun içinde hukuka dair bir şeyler aratan da, özellikle hilelerin altını kazıyabilirsek, etkilerini hâlâ sürdüren ve bir şekilde hepimize bir rolün biçildiği bu büyük oyunda Türk toplumunun hukuk algısını görebileceğimiz düşüncesini taşımamızdır. Bir film kahramanı olarak Homo Ludens'in Türk sinemasının melodramlar döneminde karşılaştığı hukuksal sorunlara bu çerçeveden bakabiliriz artık.

Türk sinemasında bir oyun olarak hukuk

Huizinga hukuk ile oyun arasındaki ilişkiyi, arkaik topluluklarda iki tarafın gönüllü olarak katıldıkları zıtlaşmalı-oyun anlamını taşıyan "agôn"un altını çizerek, "yarışma fikri"ne ve "potlatch" kurumuna bağlar. Potlatch, arkaik topluluklarda görülen büyük ve gösterişli bir seremonidir. İki gruptan biri, gösteriş içinde ve törensel bir havada diğer gruba çok sayıda armağan verir, tek amacı onun karşısında üstünlüğünü kanıtlamaktır. Fakat bu üstünlük yalnızca zenginliklerin cömertçe bağışlanmasıyla değil, aynı zamanda ve daha da çarpıcı bir biçimde varlıkların tahribi yoluyla iddia edilir ve böylelikle de malların önemsizlikleri belirtilmiş olur. Bu tahribata, dramatik bir ayinsel yapı ve kibirli meydan okumalar da eşlik etmektedir. Eylemin biçimi her zaman bir yarışmaya benzer (*a.g.e.*:69, 81).Yarışma fikri ile hukuk yaratılması arasındaki bağı açıklarken, "potlatch kurumunu, hukuk tarihi açısından, ilkel bir anlaşmalar ve zorunluluklar sisteminin kökeni" olarak incelemiş olan G. Davy'nin araştırmasına işaret eder Huizinga. Yunanlılarda bir davanın başlangıcı taraflar arasındaki bir agôn sayılmaktadır; yani, sabit kurallara tâbi olan, belirgin biçimler altın-

da cereyan eden ve iki rakibin bir hakemin kararına uydukları bir mücadele biçimindedir. "Adalet bir avluda dağıtılmaktadır" der; bu avluyu Ilyada'da Akhileus'un kalkanında görülen ve davaya bakan yargıçların temsil ettiği kutsal daireye benzetir. Davaya bakılan her yer, gerçek bir temenos, gündelik dünyadan ayrılmış ve sınırlandırılmış, kutsal bir alandır. Mahkemenin etrafı işte böyle çevrilmekte ve sonra ona adalet dağıtması emri verilmektedir (*a.g.e.*:102). Huizinga ilkel uygarlıklarda hukuk ile oyun arasındaki temel bağın üç ayrı veçhe sunduğunu söyler: Dava bir talih oyunudur, bir yarıştır ve bir atışmadır (*a.g.e.*:104). Ve işte bu yüzden, hayatın en sinematografik alanlarından birisi olmuştur bu "kutsal daire". Görsel ve kitlesel bir sanat olarak sinemanın ihtiyaç duyduğu her şey vardır orada. Başlangıçtan bu yana, mahkeme sahneleri sinemanın vazgeçilmez sahnelerinden olmuştur.

Sinemayı, özellikle melodramları oyun-hukuk ilişkisinde diğer alanlara göre belki biraz daha özellikli kılan şey de, dekoru, diyalogları, daima kaderin veya tesadüflerin yönlendirdiği olaylar örgüsü, abartılı oyunculuğu ve kendine özgü adalet duygusu ile bu ilişki sürecini adeta görme imkânı vermesidir. Hukuk, özellikle melodram formatındaki filmlere bir "oyun(muş)" gibi girmiştir Türk sinemasında. "Oyun hali" öylesine ön plana çıkmıştır ki, hukuki meselenin gerçekle örtüşüp örtüşmemesi sadece sinemacılar için değil, seyirci tarafından da hiçbir zaman bir sorun olarak görülmemiş, böyle bir örtüşmeye esasen ihtiyaç da duyulmamıştır. Beyazperdede görülen bütün davalar, hukukun yanıltıldığı durumlar olsa da sonuçta mutlaka, kötü kader, yanlış anlaşılmalar ve kötü insanların oynadığı oyunlar nedeniyle, suçlu duruma düşürülmüş kahramanların "masumiyetlerinin" anlaşılması ile sonuçlanacaktır.

Yeşilçam'ın altın çağını yaşamış olan melodram seyircisinin aşina olduğu bir deyim vardır: Film icabı! Filmin konusundan, olay örgüsünden söz edilirken kullanılan bu deyim, aslında bir "oyun hali"nin ifadesinden başka bir şey değildir. Huizinga'nın dediği gibi, oyun "gündelik" veya "asıl" hayat değildir çünkü. Oyun, bu hayattan kaçarak, kendine özgü eğilimleri olan geçici bir faaliyet alanına girme bahanesi sunmaktadır (*a.g.e.*:25). "Film icabı" bir oyuncu iki role birden çıkar, kahramanlar "film icabı" büyük tesadüfler yaşarlar, dermansız hastalar "film icabı" şifa bulur, vb. Budur melodram ile seyircisi arasındaki bağ; "film icabı" olan her şeyin, bir yönüyle de, aynı zamanda "olabilirlik" ihtimali uyandırabilmesidir. Hayatın gerçeklerinden /ciddiyetinden uzaklaşıp, kendisini sadece ve sadece, uzak ihtimallerin nasıl hakikate dönüştüğünü görebileceği "oyun haline" vererek, "film icabı" da olsa bir başka hayata geçen melodram seyircisi için tek teselli kaynağı, hikâye mutsuz bir sonla noktalansa dahi, o "mucizevî an"ı yaşayabilmektir. Kötülükler anlaşılacak, iyiler kazanacak, kahramanlar mutlu sona erişemese dahi aşkları baki kalacaktır. Suçlu olanın, kötülük yapanın ise cezasız kalması mümkün değildir. Sık sık kalem kıran hâkimler, Amerikanvari mahkeme sahneleri veya hapishane parmaklıklarının

arasında ağarmış saçlarıyla gördüğümüz masum kahramanlar... Bu tür sahnelerin yer almadığı melodram yoktur. Hukuk bir kaza gibi, bir hastalık gibi girer bu filmlere; filmin kahramanı mutlaka haksızlığa uğrar! Melodram kahramanının, hepsi de birbirine çok benzeyen hikâyelerle, nasıl hukuksal bir ilişki içine girdiğine, daha doğrusu nasıl olup da "haksızlığa uğradığına" veya "suç işlemek zorunda kaldığına" bakalım.

— Kahraman masum olduğu halde, hukuk kötü insanlar tarafından yanıltıldığı için, hukuken suçlu duruma düşer. Yalancı şahitler, kahramanın bir oyuna getirilmesi, içki bardaklarına gizlice koyulan uyku ilaçları ile "hukuken" suçlayıcı kanıtlar oluşturmak, örneğin "uygunsuz fotoğraflar" çekmek veya bayıltılan kahramanın eline bir silahın tutuşturulması, "klasik" suçlama/suçlanma yöntemleridir. Ama filmin sonunda gerçeğin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Kötü karakterler ya bir şekilde, adeta kendi kötülüklerinin kurbanı olarak, "ilahi adaletin tecelli etmesiyle" cezalarını bulurlar; ya da gerçeğin hukuken de ortaya çıkması ile "adaletin pençesine" düşerler.

— Aslında masumdurlar, hiçbir suçları olmadığı halde namuslarını, ailelerini veya sevdiği insanı korumak için suç işlemeye mecbur kalmışlardır. Onları mahkeme önünde, acılı hayatlarını anlatırken görürüz sık sık. Önce, işledikleri cinayetin veya yasadışı eylemlerin nasıl bir mecburiyetten kaynaklandığını, sevdikleri kişilere zarar vermemek için anlatmaktan kaçınırlar. Ama elbette filmin sonunda "gerçek" bir şekilde ortaya çıkar ve hukuk, "hafifletici nedenlerle" onları affeder. Seyircinin gözünde ise zaten hiçbir zaman suçlu olmamışlardır, masumdurlar.

— Sık sık rastlanan bir durum da törelerin, kan davasının, namus anlayışının "zorunlu kıldığı" suçlardır, özellikle köy filmlerinde karşılaşırız bu tür hikâyelerle. Dramı doğuran şey, imkânsız bir aşk hikâyesi etrafında, hukuk ile töre hukukunun karşı karşıya gelmesidir. Hukuk yargılamak zorunda olsa da, bu tür suçlarda genellikle mahkeme ve yargılama süreci ile fazla ilgilenilmez. Töre sorgulansa dahi, "törenin kaçınılmazlığı" üzerine kurulan hikâyeler melodram anlatısına öylesine denk düşmektedir ki, ne hukuki sorgulama, ne de diğer karşı çıkışlar bu anlatı karşısında yeterince güçlü değildir. Kahramanın aşk ve intikam hikâyesi her zaman olduğu gibi melodramın eksenini oluşturur.

— Aslında "iyi" bir insan olmasına rağmen, kendisine ve sevdiklerine yapılan kötülüklerden dolayı, "intikam almak için" suç işleyen karakterlerin hikâyeleri de sinemacıların çok sevdiği bir konudur; pek çok melodramda hukuki durum böyle bir çatışmadan doğar ve bu durumda işlenen suç seyircinin gözünde masumiyeti asla yok etmez, suç sayılmaz.

— Bir suçlu tipi de beyazperdedeki "mafya babası/kabadayı iyi kahramanlar"dır. Genç yaşlarda yoksulluk, kimsesizlik, kötü arkadaşlar gibi nedenlerle kendilerini bu hayatın içinde bulmuşlar, bir daha da kopamamışlardır. Düşmanlarına karşı acımasız, masumlara karşı yardımsever ve şefkatli olan bu "as-

len iyi kalpli baba"lar âşık olduktan sonra, yemin edip bu hayattan kurtulmak, hatta adalete de yardımcı olmak isterler. Bunu başaramazlarsa ölmekten başka çareleri yoktur; ama ölmeleri de "onurlu" bir şekilde olur. Bu tür bir hikâye ekseninde hukukun ve kahramanın karşı karşıya geldiği, birbirine açıkça "savaş açtığı" filmler çok azdır Türk sinemasında. Böyle bir karşılaşmayı daha çok kahramanlardan biri hukuk/adalet mekanizması tarafında yer alıyorsa görürüz. İki kardeşten birinin suçlulara göz açtırmayan bir komiser, diğerinin mafya babası olduğu pek çok film vardır.

— Sıradan, mütevazı bir hayat süren iyi kahramanın, birdenbire ortaya çıkan bir sorun nedeniyle suç işlemek zorunda kaldığı filmler de vardır. Sevdiği insanın (karısı, çocuğu, kardeşi, vb.) amansız bir hastalıktan kurtulmasını sağlayacak ameliyat için para bulmak amacıyla soygun yapmak zorunda kalan kahramanlar daima olmuştur.

— Özellikle erkek kahramanın suç işlemesinin nedenlerinden biri de, aslında mevki sahibi, iyi ve ailesine bağlı bir insan olmasına rağmen, kötü bir kadının pençesine düştüğü için, bu şehvetten bir türlü kurtulamayıp, kadının bitip tükenmeyen isteklerini karşılayabilmek amacıyla yasa dışı yollara başvurmasıdır. Bu, daha çok zimmete para geçirme şeklinde olur. Suçlu kısa zamanda yakalanır ki melodram doruk noktasına ulaşsın. Bundan sonrası "parçalanan aile" dramıdır ama kahramanın öç alma isteği ile suçun diğer evresi de başlayabilir. Bu formül pek çok hikâye için geçerlidir. İlk suç kahramanın aslında masum olduğu evrede mecburiyet, kandırılma, çaresizlik, onurunu koruma gibi "masum nedenlerle" işlenir. Ama kahraman intikam almak için bilinçli, kasıtlı olarak suç işlediğinde –ki bu suç intikam alınan kişilerin öldürülmesidir– de seyircinin gözünde o masumiyet devam eder. Bu aşamada artık kahraman bir daha hukukla karşı karşıya gelmez. Çatışma esnasında yaralanır ve intikamını aldıktan sonra son sözlerini söyleyerek ölür.

— Kahraman suça itildiği için hukukla karşı karşıya kalsa bile, bu aslında hiçbir zaman gerçek bir karşılaşma olmaz. Suç işleyen veya mevcut delillerin aleyhinde olmasından dolayı, hukuki olarak suç işlediği tespitinde bulunulan kahraman, eğer hikâyenin seyri o kahramanın kaçarak gerçek suçluyu araması üzerine kurulmadıysa, adalet önüne çıkarıldığında kendisini savunma ihtiyacı dahi duymaz genellikle; her şeyi göze alarak bunu yapmıştır –ki bu çoğu kez bir cinayettir– ve kaderine razıdır. Hukuktan cezasının hafifletilmesi yönünde herhangi bir talepte bulunmaz; ya susarak korumak istediği birisi vardır, ya da yaşadığı acı öylesine büyüktür ki kendisine yöneltilen suçlamaların ve alacağı cezanın kendisi için artık hiçbir önemi kalmamıştır. Cezasını hafifleten, hatta olaydan hiç ceza almadan kurtulmasını sağlayan gelişmeler de sanığın iradesi dışında, ortaya çıkan sürpriz tanıklar ve olaylar sayesinde olur. Pek çok film, son anda çıkan sürpriz bir tanığın ifadesi ile mahkemeden elini kolunu sallayarak çıkan kahramanların mutlu sonları ile biter.

Hukuk kuralına itaatsizlik, hukuk kuralının ihlali, ilişkilerin normal biçiminin parçalanması ve bundan kaynaklanan çatışmalar arkaik yasaların çıkış noktası ve asıl içeriğidir. Buna karşılık başlangıçta normal olan betimlenmemiştir, açıkçası yoktur. Karşılıklı hak ve ödevlerin kapsam ve içeriğini belirleme ve saptama ihtiyacı ancak sakin ve huzurlu yaşam bozulduğu zaman ortaya çıkar (Pasukanis, 2002:176). Melodram Kanunu da, hukukun arkaik dönemdeki işlevini yerine getirir bir bakıma. Nasıl Pasukanis'in belirttiği gibi "tarihsel olarak hukuksal ilişki, özgül niteliğini özellikle hukukun ihlali ile olan ilişkide kazanıyorsa" (*a.g.e.*), melodramlarda da hukuk oyunları, kahramanların bir şekilde hukuku ihlal etmeleri ile ortaya çıkar ve Melodram Kanunu kendisini gösterir. Oyun bitip de, dava sonuçlandığında, seyirci nezdinde bu kanunun ilham aldığı ahlâki normlar da daha güçlenmiş olacaktır. Ama hemen belirtelim ki, melodram sinemasında bu normlar daima muhafazakâr yapılanmaların taşıyıcısı olmuştur. Televizyonun olmadığı, sembollerin piyasada henüz bugünkü gibi bir dolaşım ağı oluşturmadığı Yeşilçam döneminde, muhafazakâr ideolojilerin piyasa ile bütünleştiği biricik popüler alanın sinema olduğunu söylemek çok da abartılı bir iddia değildir. Sinemadaki hukuk oyunları işte bu buluşmaların seyrini izleme imkânı verir bize.

Dönemin sinemacılarının, seyirciyi daha çok ağlatabilmek ve dolayısıyla daha çok kazanabilmek için melodramatik bir malzeme olarak gördükleri hukuki durumları oluştururlarken, yarattıkları dünyanın Türk hukuk sistemine uygun olması gibi bir kaygı içinde olmadıkları aşikârdır. Her güne nerdeyse bir filmin düştüğü melodramlar döneminde Yeşilçam sinemacıları sahne kurarlarken bunu en kolay yoldan yapma eğiliminde olmuşlardır. Filmin hayatla örtüşebilmesi için ne zamanları, ne paraları ne de sektörel anlamda böyle bir birikimleri vardır; ama asıl önemlisi böyle bir örtüşmeye ihtiyaç da duymamışlardır. Hukuki durum/hukuki ilişkiler bu filmlerde sadece melodramatik temalar ekseninde ortaya çıkar ve hikâyenin seyrini belirleme işlevi görür. Bir hukuki durum oluşmalıdır ki melodram başlasın! İmkânsızlıklara yol açılsın, ayrılıklar, zulümler, haksızlıklar, intikamlar, ölümler, kederli kavuşmalar yaşansın ve aşk ıstırap olsun! Bu yüzden Yeşilçam'da hukuk deyince sadece "hukuksal ilişkinin en yüksek yoğunluğa erişmesini temsil eden ceza hukuku" (*a.g.e.*) gelir akıllara. Ancak melodramlara konu olan, daha doğrusu konuyu melodramatik bir hale getiren "hukuki durumlar" öylesine absürt sahnelerle oluşturulmuştur ki, aşkı ıstırap haline getirmek için oynanan hukuk oyunlarını, "hâkim rolündeki oyuncuların" sık sık zikrettikleri Türk Ceza Kanunu ile karşılaştırmak Ceza Hukuku bir yana, genel anlamda hukukun bile değil, mizahın ilgi alanına girmiştir. Çünkü ciddi değildir! İşte bu noktada, yine Huizinga'ya dönmemiz gerekiyor.

Bir kelimenin dil içindeki kavramsal değerinin, aynı zamanda onun zıddını ifade eden kelime tarafından tanımlandığını belirten Huizinga, özellikle Germanik dillerde oyun'un pozitif bir terim olarak gözüktüğüne, ciddiyet'in ise

oyunun inkârı noktasında kalarak tükendiğine dikkati çeker. "*Ciddiyet oyun olmayandır* (Vurgular yazarındır) ve başka hiçbir şey değildir. Buna karşılık, *oyun*'un anlamsal ağırlığı ciddi olmayan kavramıyla asla tanımlanamaz ve tüketilemez. *Oyun* bizahiti bir kavramdır. Bu kavram, olduğu haliyle, ciddiyet kavramından daha üst bir düzlemde yer almaktadır. Çünkü *ciddiyet, oyun*'u dışlamaya yöneliktir, oysa *oyun ciddiyet*'i rahatlıkla içerebilir" (1995: 65-66). Melodram Hukuku da tüm gayriciddi görüntüsüne, oyunsu dokusuna rağmen Türk toplumunun hukukla ilişkisini gösterebilir. Melodram Kanunu sadece mizahın değil, sinemadan da öte Hukuk Felsefesi'nin konusu olabilir. Dinamiklerini piyasa koşulları içinde, Batı ve Hollywood sineması, popüler romanlar gibi "denenmiş", "tutulmuş" kaynaklardan/ürünlerden alan melodramın kendi eklektik mecrasında doğan ve burada, bir adaptasyona tâbi tutularak oluşturulan Melodram Kanunu'na göre şekillenen "film icabı hukuki durumlarda", mecramız piyasa olsa dahi özellikle bu "adaptasyon sürecine dâhil olan etkenler", bizi hukukun oyun halinden, bu oyunun toplumsal bilinçaltına ve hatta kimi hukuki kaynaklarına götürebilir.

Yeşilçam sinemasında hukukun kaynakları

1967'de "Ulusal Sinema" tezini ortaya atan Halit Refiğ, Yeşilçam sinemasını 1950-60 yılları ile sınırlandırırken, izleyen dönemi "Halk sineması" olarak nitelendirir. Teorik altyapısını Kemal Tahir ile Sencer Divitçioğlu ve Selahattin Hilav'ın "Asya Tipi Üretim Tarzı" doğrultusundaki görüşlerinden alan Refiğ "Türk toplumunda ticaret ve sanayi sermayesine dayanan bir burjuva sınıfı meydana gelmediği, Batı Avrupa sanatlarının bireyci dünya görüşünün burjuva sınıfına mahsus bir özellik olduğu, Türk halklarının ise, kökü göçebe Türk geleneklerine, İslam hukukuna ve Osmanlı devlet sistemine dayanan kolektif bir dünya görüşü taşıdığı" tezini (1971: 52) sinemaya uyarlarken, Ulusal Sinemanın aynı zamanda Halk sinemasına bir tepki olarak da ortaya çıktığını belirtir; çünkü tabandan gelmekle birlikte zamanla "Halk sineması belli kalıplar üzerine kurulmuş ve dış tesirlere fazlaca açıldığı için ulusal özelliklerini büyük ölçüde kaybetmiştir". Buna rağmen, Türk filmlerinin halka açıldığı, sinema seyircisinin artmasıyla birlikte sinemacılığın da bir meslek haline geldiği bu süreci Ulusal Sinemanın zemin hazırlığı olarak görmüştür Refiğ. "Türk sinemasının doğrudan doğruya Türk halkının film seyretme ihtiyacından doğan ve sermayeye değil, emeğe dayanan bir sinema olduğu için bir Halk sineması olduğunu ve filmlerin, bizzat filmde çalışan kişiler adına işletmecilerden alınan bonolarla tamamlandığı Türk sinemasında, halkın kredisini kestiği anda film yapımının da duracağını" söyler (*a.g.e.*:87-92).

Ulusal Sinema tezi ortaya atıldığı dönemde çok tartışılmasına rağmen, bu anlayışın atfedildiği birkaç örnek dışında hayatiyet bulamamış, Yeşilçam sine-

ması ve Halk sineması ayrımı ise bu tezin çerçevesi içinde kalmıştır. Başta Halit Refiğ olmak üzere, bir dönem isimleri Ulusal Sinema cephesinde anılan Metin Erksan, Atıf Yılmaz gibi yönetmenler de –birkaç istisna dışında– popüler filmlerini Halk sineması kavramına denk düşen melodramatik bir doku üzerine inşa etmişlerdir. Melodram kalıplarının bir ölçüde dışına çıkmayı başaran filmlerde dahi 70'li yıllara dek "Yeşilçam'ın klasik motifleri" varlığını sürdürmüş, bir zaaf olarak görünmekle birlikte, seyirciyle yaşanan büyük buluşma da şüphesiz tam da bu melodramatik tekrarlar sayesinde gerçekleşmiştir. Her ne kadar Refiğ, yabancı unsurlardan dolayı Halk sinemasının "ulusallığını" yitirdiğini düşünse de, nihai olarak zaten Batı'yı işaret etmez Yeşilçam. Refiğ'in bir değer kaybı olarak gördüğü, yerli olmayan unsurlar başından beri "halkın kabul edebileceği", "halkın istediği" kadar girmiştir ancak sinemaya; "Türk Sineması'nın ve halk sanatlarının asıl değeri ise, halkın nelere ve nasıl duygulandığını, belli meseleler karşısında tepki ve görüşlerini, heyecanlarını ne biçimlerde ifade ettiğini anlamak bakımından ulusal sanatların araştırıcıları ve yapıcıları için sonsuz zenginlikte bir hazine olmalarıdır" (*a.g.e.*:87-88) sözleriyle ortaya koyduğu, kaynağını salt "geleneksel" olandan ve Türk kültüründen alan "ulusallık" beklentisi ise bir dönemle sınırlı kalan "Ulusal Sinema" tartışmalarından öteye geçememiştir. Yerli ya da yabancı; bilinçli, kasıtlı veya tesadüfî; Doğulu veya Batılı bütün unsurlarıyla oyunsu-eklektik bir yapı arz eder Yeşilçam melodramları. Halk sineması kavramı bu yapı içinde bir yanıyla halkın istediğini, halkın ruhunu, bir yanıyla sansürün getirdiği dayatmaları, bir yandan da bütün popüler kültür/kitle kültürü ürünlerinde olduğu gibi halka/kitleye empoze edileni içermektedir. Burada Halit Refiğ'in var olduğunu düşündüğü ve umduğu, bir değer olarak ışıldayan "geleneksel kültürü" değil, çeşitli etkenlerin biraraya gelmesiyle ortaya çıkan "kitlesel bir kabulü" görmekteyiz. Hukuki durumlar da, gelenek, töre, bir ölçüde mevcut hukuk sistemi, sansür korkusu, melodramatik tekrarlar, sinemacıların sahne kurarlarken daima kolay yolu seçmesi, Hollywood ve Batı sinemasının veya edebi uyarlamaların etkisi, ticari hesaplar/piyasa koşulları gibi unsurların biraraya gelmesiyle, sinemada bir "formata" dönüşürken, ortaya, tam olarak hiçbir şeye tekabül etmeyen, ama "halk tarafından benimsenerek içselleştirilen" bir Melodram Kanunu çıkmıştır.

Aslında Melodram kanunu sadece mahkeme sahnelerine akseden hukuki meseleleri değil, melodramlarda akan hayatın bütününü kapsar. Filmin konusu hukuk olmasa dahi her an hissettirir kendisini, duruma göre kimi farklı uygulamalar, esneklikler taşısa da, o filmde cereyan edecek her şey bu "kanunun ruhuna" uygun bir biçimde, gerçekleşecektir. Kanunun ruhu, hukuk oyunlarını sorgusuz sualsiz kabul ederek, benimseyerek gönül rızası ile oyuna dâhil olan / dâhil edilen "seyircinin ruhu"dur, "halkın ruhu"dur. Şimdi pek çok yönüyle tipik bir Yeşilçam melodramı olan, bir Fransız romanından uyarlanmış *Ekmekçi Kadın* (Yön. Zafer Davutoğlu / 1965) filminden hareketle, sinemada hukukun bir

oyun olarak nasıl ortaya çıktığına, Melodram Hukuku'nun nasıl işlediğine ve "halkın ruhunun" Melodram Hukuku'nda nasıl hayat bulduğuna bakalım.

Melodram Hukuku nasıl işler?

Ekmekçi Kadın'ın kahramanı Ayşe (Türkan Şoray) kocasını bir iş kazasında kaybedince, iki çocuğuna bakabilmek için aynı fabrikada kapıcı olarak çalışmaya başlar. İşe alınması için fabrikanın sahibi Lütfi Bey'i ustabaşı Nazmi (Kenan Pars) ikna etmiştir. Ancak başından beri Ayşe'de gözü vardır Nazmi'nin. Lütfi Bey büyük bir güven duyduğu Nazmi ile birlikte üretimi artıracak yeni bir makine için çalışmaktadır ve bu büyük buluş için muhasebecisine dahi haber vermeden bankadaki bütün parasını çekerek, Nazmi'ye tam yetki vermiştir. Nazmi bu parayı alarak Ayşe ile kaçma hayali kurmaktadır. Ona, eğer "evet" derse hayatlarının refah ve milyonlar içinde geçeceğini söyleyen bir kart gönderir. Ayşe'nin okuyup attığı kartı, o esnada oyuncak ayısının içini doldurmakta olan küçük oğlu alarak diğer parçalarla birlikte, hayatı boyunca saklayacağı oyuncağın içine koyar. Nazmi, bütün vaatlerine rağmen Ayşe tarafından ret edilince, bir gece Lütfi Bey'i öldürür, fabrikayı ateşe verir ve işten ayrılmış olan bir işçiyi de öldürüp, onun cebine kendi kimliğini koyarak kaçar. Fabrikanın etrafına toplanmış olan halkı Lütfi beyi kurtarmak uğruna kendini feda ettiğine inandırmıştır. Yasak olmasına rağmen fabrikaya gaz soktuğu için o gün Lütfi Bey tarafından işten çıkarılan Ayşe ise cinayetin ve yangının sorumlusu olarak tevkif edilir. Ayşe'nin "yalan!" çığlıkları sahnenin hızla dönmeye başladığı bir görüntü efekti üzerine bindirilmiştir; efekt ve çığlıklar mahkeme sahnesine bağlanır. Melodram Kanunu işlemeye başlamıştır.

Ekmekçi Kadın yaşadığı acılardan dolayı önce aklını yitirir; sonra başından geçenleri hatırlar ve bu kez cezaevine gönderilir. Bu arada, kimsesizler yurduna verilen ve gerçek kimliğini bilmeyen kızı bir tesadüf eseri, öldürülen fabrikatör Lütfi Bey'in oğlu ile nişanlanmıştır. Kahramanımız ekmek satarken yine bir tesadüf sonucu, kendisine çok benzeyen kızı (Türkan Şoray aynı zamanda Ayşe'nin kızı rolündedir) ile karşılaşır ve onun kendi kızı olduğunu hemen anlar. Annesini öldü sanarak büyüyen oğlu ise avukat olmuştur; kimliğini değiştirerek kaçtığı Mısır'dan, yıllar sonra kızıyla birlikte saygın bir işadamı olarak dönen katilin yanında çalışmaya başlar. Hayatın bir cilvesi olarak, en yakın arkadaşı olan Lütfi Bey'in oğlunu da fabrikaya mühendis olarak aldırır. Ve Nazmi'nin kızının, Ayşe'nin kızı ile nişanlı olan mühendise âşık olmasıyla bütün karakterler yine ortak bir hikâye etrafında biraraya gelirler. Ekmekçi Kadın'ın bir gazetede gerçek katilin fotoğrafını görerek öç almak için cezaevinden kaçmasıyla birlikte de melodramda yeni hukuki durumlar oluşacak, bir dizi öç alma, yanlış anlama ve tesadüflerden sonra bir mahkeme sahnesi ile bu "karmaşık" hikâyedeki bütün gerçekler ortaya çıkacaktır.

Fransız yazar Xavier de Montepin'in (1823-1902) kendisine dünya çapında büyük bir ün sağlayan *Ekmekçi Kadın* (La Porteuse de Pain) romanı, yayınlandığı yıl olan 1884'ten itibaren pek çok dile çevrilmiş, tiyatro oyunu olarak sahnelenmiş ve çeşitli sinema uyarlamaları yapılmıştır. Hukuk önünde masumiyetini kanıtlayamadığı için büyük çileler çeken fedakâr bir kadının dramını anlatan romanın Türkiye'deki serüveni de aynı seyri izler. Osmanlıca çevirisi yapılmış ve ilk kez Manakyan Tiyatrosu'nda sahneye konulmuştur. Cumhuriyet döneminde de defalarca basılan, çeşitli tiyatrolarda sahnelenen eser 1965'te Osman Seden'in senaryosu ile Zafer Davutoğlu tarafından sinemaya uyarlanır ve iyi iş yapan bütün melodramlar gibi, 1971'de Bülent Oran'ın senaryosu ile Mehmet Dinler tarafından ikinci çevrimi yapılır. Bu çevrimde Ekmekçi Kadın'ın kocası iş kazasında ölmez; karısında gözü olan ustabaşı tarafından öldürülür. Senaryoya eklenen bu üçüncü cinayetin ve yangın gecesi olayların biraz farklılaştırılmasının dışında iki film nerdeyse birbirinin aynısıdır ama Yeşilçam'a uyarlanan Ekmekçi Kadın'lar ile roman arasında, hikâyenin hukuksal boyutu itibariyle önemli farklılıklar vardır.

Batı'nın çok popüler romanlarından yapılan bütün adaptasyonlar gibi Yeşilçam senaristleri bu romanı da kendilerince Türk toplumunun bünyesine uydurmak istemişlerdir. Örneğin, çaldığı paralarla kimlik değiştirip Amerika'ya giden, orada bir fabrikatörün kızıyla evlenerek, saygın bir işadamı olan katil, filmde Mısır'a gönderilir ve Arapça aksanıyla Türkçe konuşan fesli erkeklerin, dansöz görüntülerinin eşliğinde seyirciye bir Mısır dekoru gösterilir. İkinci çevrimde ise katil yurt dışına değil, Adana'ya gitmiştir. Bu tarz adaptasyonlar ve "kolay çözümler" Yeşilçam'da sinemacılarının sık sık kullandıkları yöntemlerdir. Geniş halk kitlelerine yönelik popüler eserlerin adaptasyonunda, konu ana hatlar ve ana fikir itibariyle önemli değişikliklere uğramaz. *Ekmekçi Kadın* filmi de, tıpkı romanın son cümlesi gibi "Hak yerini ergeç bulur, 'YUKARIDA' (*Vurgu kaynak romana aittir*) adalet var" (Montepin, 1963: 480) mesajını vermektedir. Ancak, Montepin pozitif hukuk kurallarının karşısına dinî inancı, ahlâk ve vicdanı daha belirgin bir biçimde koyar. Romanın kahramanı Jeanna Fortier bir kiliseye sığınır; rahip, kadının masumiyetine inanmıştır ve ondan yargıçların karşısına çıkıp, suçsuz olduğuna dair yemin etmesini ister; ama kendi ruhunu doyuran o haykırışın, kanun adamlarında da aynı etkiyi uyandıracağından emin değildir. Kilisede jandarmalar tarafından tevkif edilen Ekmekçi Kadın'ın "Beni hapse tıkabilirler! Yargılayabilirler! Mahkûm edebilirler! Hatta giyotine bile gönderebilirler. Ama suçsuzluğumu benliğimden koparıp alamazlar" (*a.g.e.*: 88) haykırışı da, pozitif hukuk kurallarına bir meydan okumadır. Yazar "insanların adaletine" inanmaz ama Tanrı, iyi insanlar için er ya da geç mutlaka kendi adaletini gösterecektir. Bu açık mesaja rağmen romanın kahramanı hukukun temsilcileri ile karşı karşıya getirilmez. Hukuktan kaçan Ekmekçi Kadın'ın adalet arayışı, dedektif gibi çalışan bir ressam tarafından sür-

dürülür; oğlunun haykırışları arasında jandarmalar tarafından götürüldüğü ânın resmini yaparak, insanların adaletsizliğini anıtlaştıran ressam, annesi tarafından rahibe emanet edilen bu çocuğun vasiidir aynı zamanda. Çocuk elinde oyuncak atı ile resmedilmiştir. Yıllar sonra o atın içindeki mektubu bularak Ekmekçi Kadın'ın masumiyetini kanıtlayan ressam karakterine filmde yer verilmemiş, kilisenin yerini de bir öğrenci yurdu ve bu yurdun yöneticisi olan bir emekli öğretmen almıştır. (Filmin ikinci çevriminde ise bu karakter, Yeşilçam'da baba rollerinin değişmez oyuncusu Hulusi Kentmen'in canlandırdığı babacan bir manava dönüştürülmüştür.) Montepin'in romanında hukuku düştüğü büyük yanılgıdan hukuk kurallarını uygulamakla görevli hukukçular ve emniyet görevlileri değil, kahramanın suçsuz olduğuna inanan, inançlı ve ahlâklı insanlar kurtarır. Hukuk adamlarına da son anda deliller ışığında görevlerini yapmak düşer.

Elbette ki bu popüler anlatıdan derinlikli bir hukuk eleştirisi çıkmaz; ama Montepin'in hukuku değil vicdanı ve ahlâkı ön plana çıkarmasını, tarihsel olarak ahlâkın hukuku öncelemesinin izdüşümü olarak okuyabiliriz. Yeşilçam'a uyarlanan filmlerde ise pozitif hukuk düştüğü büyük yanılgıya rağmen, hukuk mekanizması, emniyet güçleri, avukatları, yargıçları, cezaevleri ile daha ağırlıklı bir işleve sahiptir. Romanda olduğu gibi inancın, ahlâk ve vicdanın karşısında ikincil konuma düşmüş bir hukuk değildir gördüğümüz; aksine, kurumları ve yaptırımlarıyla melodramın başat unsuru olarak her an seyircinin gözü önündedir; Melodram Kanunu'na dönüştürülerek hayatın/filmin eksenine oturur ve bir oyun olarak perdedeki yerini alır. Evet, yanılmasına yanılmıştır, kötü insanlar tarafından kandırılmıştır hukuk; ama kötü insanların Melodram Hukuku'nun pençesinden kendisini kurtarabilmesi öyle çok da kolay bir şey değildir. Allah mademki doğrunun yanındadır, güvenmek lazımdır mahkemelere. Bu yolda çekilen çile insanın olgunlaşma hanesine yazılacak, ilahi adalet de tıpkı bir "oyun gibi", kutsal(laştırılan) alanda, mahkeme salonunda tecelli edecektir.

Bir oyun alanı olarak mahkeme salonu

Filmin kötü adamı Nazmi, Ekmekçi Kadın'ın kızını öldürmeye çalışmış, başaramayınca da kızın gerçek kimliğini nişanlısına söyleyerek (yani babasını vuran kadının kızı olduğunu), onların ayrılmalarını sağlamış ve bu mühendis genci ona âşık olan kendi kızı ile nişanlayarak fabrikanın ortağı yapmıştır. Bu "oyunu" fark eden Ekmekçi Kadın, Nazmi'yi tabanca ile yaralayınca "talihsiz kadının" asıl kimliği ortaya çıkar. Ancak Nazmi'nin avukatlığını üstlenen oğlu henüz gerçeği bilmemektedir. İşlemediği iki cinayetten sorumlu tutulan talihsiz, fedakâr bir kadın... İki cinayet işleyen, yangın çıkaran, hırsızlık yapan, iftira ettiği kadının kızını öldürmeye teşebbüs eden, onu nişanlısından ayıran ama bütün bunlara rağmen sahte kimliği ile saygın bir işadamı olarak ortalıkta do-

laşan kötü adam... Babasını öldüren kadının kızı olduğunu sandığı için çok sevdiği nişanlısından ayrılarak, bilmeden babasının gerçek katili olan adamın kızıyla nişanlanan bir mühendis... Ve gerçeği bilen iki kişi: Ekmekçi Kadın'ın oğlunu emanet ettiği yurt müdürü ile Nazmi'nin gerçek kimliğini bildiği için yıllarca ona şantaj yapan, onun kirli işlerine ortak olan bir diğer kötü karakter... Melodramın bütün kahramanlarına yer vardır mahkeme sahnesinde. Hepsi de sıraları geldiğinde konuşacaklardır.

Oyunun biçimsel özellikleri arasında en önemlisi, gündelik hayattan mekân olarak ayrılmasıdır. Kapalı bir mekân gündelik çevreden ya maddi, ya da düşünsel olarak soyutlanmıştır ve oyun, kuralların geçerli olduğu bu çevre içinde cereyan eder. Tahsis edilmiş bir alanın sınırlandırılması, aynı zamanda her kutsal eylemin de ilk özelliğidir (Huizinga, 1995: 38). Melodramlardaki hukuk oyunları filmin tamamına yayılmıştır aslında, bütün sahneleri kendisine mekân tutmuştur. Melodram Kanunu filmin bütününe hükmeder. Ama mahkeme sahnelerinin bu anlamda daha ayrıcalıklı bir yeri vardır, "oyun içinde oyun" gibidir. Ve oyunun sonudur. Biz de davanın son kez görüldüğü aşamaya gelmiş bulunuyoruz karar vermek için. Davayı aynı zamanda "kimin kazandığını, kimin kaybettiğini belirlemek için yapılan bir mücadele" olarak tanımlayan Huizinga'ya dönelim yine. Uygarlık düzeyi yüksek toplumlar ile uygarlığın daha az ilerlemiş safhalarındaki toplumların hukuk uygulamalarını karşılaştırarak şu tespiti yapar: "Kazanmak ve kaybetmek" kavramının, yani katışıksız haldeki kurala bağlanmış mücadele kavramının, topluluğun bilincindeki "hak ve haksızlık" kavramını –yani etik ve hukuksal kavramı– silip süpürdüğünü görürüz" (*a.g.e.*:104).

Türk sinemasının bütün melodramlarında davalar bu şekilde görülür. İyi ve kötü karakterler arasındaki mücadele, seyirciyi kahramanın –o zaten daima iyidir– orada belirlenecek olan kaderine odaklar. Seyirci sadece onun masumiyetinden değil, bu masumiyetin bir şekilde kanun önünde ispatlanacağından da emindir aslında; ama bir oyundur bu ve oyunun bu kez nasıl oynandığının merakı içindedir; kahramanın kaderine ortak olmak ister. Sinemacı bilir bunu; heyecan en yüksek düzeyde tutulmalıdır ki büyük özdeşleşme yaşansın. Kazanacak olan belli olsa da, melodram gücünü "kazanan" ve "kaybeden" arasındaki ilişkinin geriliminden/atışmadan ve "iyiliğin" de, "kötülüğün" de doruk noktasına çıkarak, "talih"in mutlaka iyiden yana döneceği büyük finalin seyirciye yaşatacağı hazdan alır. Filmin "mutlu son"la bitmesi de şart değildir bu hazzın yaşanabilmesi için. Çünkü kahraman ölmez seyircinin gözünde, yeter ki masumiyeti ispatlansın. Manevi birleşme "öteki dünya"da nasıl olsa yaşanacaktır (âşıkların kavuşması, dağılan ailelerin tekrar biraraya gelmesi). Önemli olan "kötünün" bu dünyada / bu filmde en ağır biçimde cezasını bulmasıdır. Halk bunu istiyordur. Kahramanın kazanmasını! Öyleyse Melodram Kanunu tam da halkın istediği gibi işletilecektir. Filmin bütün karakterleri, melodram seyircisinin (halkın) artık kanıksamış olduğu mahkeme dekoru içinde biraraya

getirilir ve oyuncuların "oyunculuklarını" en çarpıcı/abartılı biçimde sergiledikleri "atışma" safhası başlar. Romanda böyle bir bölüm olmamasına rağmen *Ekmekçi Kadın* filmi, Türk sinema tarihine bu mahkeme sahnesi ile geçmiştir.

Mahkeme sahnesi "Öldürmek kastı ile üç el ateş ettiği için" Ekmekçi Kadın'ın Türk Ceza Kanunu'nun 451, 53 ve 67. maddeleri gereği cezalandırılması talebi ile açılır.

> Hâkim: Bir diyeceğin var mı?
> Ekmekçi Kadın: Hayır Hâkim bey.
> Hâkim: Niçin öldürmek istedin Cevat beyi?
> Ekmekçi Kadın: Cevat değil, Nazmi efendim.
> (Ekmekçi Kadın uğradığı iftirayı anlatır)
> Hâkim: Elinde bu iddianı ispat edecek bir delil var mı?
> Ekmekçi Kadın: Vardı, cinayet gecesi yandı.
> Hâkim: Hiçbir şekilde bu iddiayı ispat edemezsin öyle mi?

"Atışma"ya avukatı aracılığı ile değil de, bizzat kendisinin katılması melodramı daha da acıklı bir hale getireceği için Ekmekçi Kadın'a bir avukat dahi verilmemiştir. Tarihi belli olan, ertesi günü gazetelere akseden (Romanda Jacques Garaud'un / Nazmi'nin fotoğrafının gazetelerde yer alması elbette söz konusu değildir. Filmde ise Nazmi'nin fotoğrafı hem yangında ölen ustabaşı olarak, hem de kimliğini değiştirdikten sonra işadamı kimliği ile yayınlanmıştır) bir olay olmasına, hatta Nazmi'yi tanıyan insanlar bulunmasına rağmen katilin gerçek kimliğini araştırınayı hiç kimsenin akıl edememesi de kuşkusuz seyirci için üzerinde durulacak bir mesele değildir. Seyirci hukuki bir meseleyi değil, hukukun oyun halini izlemektedir perdede; mahkeme sahnesinin gerçeğe veya mevcut hukuk sistemine uygun olup olmadığı ile ilgilenmez. O kendisini "atışma"ya kaptırmıştır Ve beklenen an gelir, katilin müdafaasını üstlenen genç avukat, annesi olduğundan habersiz, filmin en can alıcı konuşmasını yapar.

> Avukat: "Sayın hâkimler! Karşınızda bulunan ve hayatı cinayetler, iğrenç iftiralar ve korkunç yalanlarla geçen şu kadını tekrar tekrar itham etmekte bir fayda görmüyorum. İşlediği ağır suçun cezasını muhakkak ki adil vicdanlarınız ve adaleti gerçekleştiren kanunlarınızın pençesinde bulacaktır. Ben burada sadece üzerine feci bir pislik atılarak kirletilen bir şerefli insanın ve onun temiz mazisinin müdafaasını yapacağım. Ve bu savunma içinde de cemiyetin havasını kirleten şu adi ve sefil mahlûkun iğrenç ruh tablosunu gözlerinizin önüne sereceğim. Kimdir bu kadın? (...) Korkunç bir ihtiras ve feci bir hırsla ihanet ediyor bu kadın. Kime? Kendisini doğru yola sevk eden işverenine? Niçin nefret ediyor ondan? Çünkü kocasının ölümünü ondan biliyor. Herkesin içinde ölümle tehdit ediyor. İşyerinin nizamlarına, prensiplerine karşı koyuyor. İşini ihmal ediyor, sokaklarda sürtüyor ve bir sürü karanlık işlere saplanıp kalıyor. Ta ki bu küstah hareketleri Lütfi beyin sabrını taşırana kadar... İşinden olacağını anladığı an, onun için yapılacak tek bir iş kalmıştır. Geçimini temin edecek parayı kasadan çalmak ve Lütfi beyi ne pahasına olursa olsun öldürmek, öldürmek... (...) Önce kor-

kunç bir yangın çıkarıyor. Merdivenlere yürüyor, her şeyden habersiz çalışan zavallı adamı öldürüyor. Odasına kaçıp suç aleti olan tabancayı yatağa saklıyor. Yangın bir anda etrafı sarınca yangına koşanlara hiçbir şeyden haberi olmadığını ispata çalışıyor. Bu arada gözüne canından çok sevdiği Lütfi beyi kurtarmak için çalışan fedakâr bir insan, yani Nazmi usta ilişiyor. Bu iğrenç kadın yaşadığı gayri ahlâki hayat şartları içinde günlerce Nazmi ustanın peşinden koşmuş, bu dürüst genci odasına davet etmiş, onunla gayri meşru, iğrenç bir bağlantı kurmaya çalışmıştır. Nazmi usta alevlere atılıp can verdiği an aklına bütün suçu artık konuşamayacak, kendisini müdafaadan aciz bir insana yüklemek geliyor ve iğrenç iftiralarına başlıyor. Fakat hakikat aydınlığa kavuşacak, cezasını kısa zamanda bulacaktır. Bu canavarı layık olduğu zindana atıyorlar. İki çocuğu kalmıştır. Biri sütanasının kucağındaki yavru, diğeri de hemen yangından sonra sokakta yüzüstü bıraktığı zavallı erkek. Kimdir bu çocuk, nerdedir? Kendisini nasıl bir akıbet karşılamıştır bilmiyoruz. Bildiğimiz tek hakikat evlat sevgisinden mahrum bu canavarın kendi etinden, kemiğinden olan ufacık müdafaasız bir yavruyu soğuk bir kış gecesi sokak ortasında muhakkak bir felaketle karşı karşıya bırakıp gidişidir. Sayın hâkimler, bu canavarı huzurunuzda üçüncü bir cinayetle, küçük oğlunu sokakta yüzüstü bırakıp kaçmakla tekrar tekrar suçluyorum."

Bu konuşma / tirat esnasında, avukatı büyütüp yetiştiren yurt müdürü /emekli öğretmen araya girip, gerçeği söylemek ister ama Ekmekçi Kadın durdurur onu, oğlunun mutluluğu/şerefi için kendisini feda etmektedir. Bütün melodramlarda, iyi karakterden beklenen bu davranış biçimi, Huizinga'nın oyun-hukuk ilişkisinde ortaya koyduğu potlatch geleneğini hatırlatır bize. Nasıl bu seremonide üstünlük zenginliklerin cömertçe bağışlanması veya varlıkların tahribi ile kuruluyorsa, kahramanın kendini feda etmesi de hukuk oyununun bir parçasıdır. Nasıl potlatch "şan ve şeref için oyun" (*a.g.e.*: 85) ise, hukuk da artık şan ve şeref için oynanan bir oyundur. Filmin ana karakterinin en üstün vasıflarını ortaya koyarak kahramanlaştığı bir oyun!

Bir başkasına zarar vermemek için, şeref ve namus için gerçeği söylemekten kaçınmak, kanun önünde suskun kalmak da bazen oyunun bir parçasıdır. Hukuksal temaların yer aldığı bütün melodramlarda ailesini veya sevgilisini korumak için kendisini feda eden kahramanlar görürüz; onlar, hatta bazen rakiplerinin/düşmanlarının kazanması pahasına cömertçe bağışladıkları hayatları/varlıkları ile kanıtlarlar üstünlüklerini. Oyunun doruk noktasına ulaştığı an tam da bu bağışlama anıdır. Ekmekçi Kadın hukuk önünde çocukları için bir kez daha hayatından vazgeçmeye hazırdır. Hukukun yerini gitgide oyuna bıraktığı bu "şövalyece iftihar ve uydurma kahramanlıklar dünyası"nda (*a.g.e.*: 83) hiçbir hukuksal norma ihtiyaç yoktur bundan böyle. Melodram Hukuku kendi söylemini en üst noktaya vardırırken, hak haksızlık, adalet gibi kavramlar bu kurgusal hukukun içinde görünmez olur. Ekmekçi Kadın niçin yargılanmaktadır? Nazmi'yi öldürmek istediği için mi, ceza evinden kaçtığı için mi? Avukat savunmasının başında müvekkilinin temiz mazisini savunacağını söylemesine rağmen, niçin bu maziden söz etmez de, sadece Ekmekçi Kadın'ın işlediğini

düşündüğü cinayetleri anlatır. Hangi dava görülmektedir bu mahkemede? Ne seyircinin, ne de sinemacıların bu tür sorularla işi yoktur. Madem ki bir mahkeme kurulmuştur, bütün davalar görülebilir orada, zaman büyük hesaplaşmanın zamanıdır. Melodram Kanunu bu hesaplaşmada artık bütün hukuksal bağlamlarından sıyrılarak, sadece ve sadece "halkın ruhu"na seslenir. Avukatın masum annesinden "adi ve sefil mahlûk" olarak söz etmesinde hiçbir beis görülmez bu yüzden, "ana-oğul arasına giren kötü kaderin" sonucudur bu. Yargılanan kişinin bir hukuk insanı tarafından "canavar" olarak tanımlanması hiç kimseyi rahatsız etmez, "acıklı olan" sadece fedakâr annenin böyle bir muameleye uğramasıdır. Ama son anda, gerçeğin ortaya çıkması için uğraşan bir komiserin çabasıyla getirilen sürpriz tanık mahkemenin seyrini değiştirecektir. Yıllarca Nazmi'den şantajla para koparan bu kötü insan artık kaçacak bir yer olmadığı için gerçeği itiraf etmiştir. Ekmekçi Kadın'ın çocukları ile kucaklaşacağı büyük an ise elbette finalde yaşanacaktır.

Genç avukat "üçüncü cinayet" olarak nitelendirdiği "sokağa bırakılan çocuğun" kendisi olduğunu öğrendiğinde, "büyük bir tesadüf eseri" uğur getirmesi için yanında tuttuğu oyuncak atının dikişleri açılmış ve yıllardır atın içinde gizlenen mektup ortaya çıkmıştır. Ama hiç kimsenin o mektuba ihtiyacı kalmamıştır şimdi. Hukukun bile! Bütün itiraflar yapılmış, hukuki yanlışlık geç de olsa düzeltilmiş ve ilahi adalet, Melodram Hukuku'nun bütün taraflarını memnun edecek şekilde, mahkeme salonunda tecelli etmiştir. Bu, melodram mahkemelerinde görülen bütün davalar böyle "sürpriz itiraflar"la sonuçlandığı için seyirci açısından beklenen bir şeydir aslında. Heyecan veren, o filmi daha öncekinden farklılaştıran, "itirafın yapılma biçimi"dir sadece, bu esnada sergilenen "oyun"un etkisidir. Mahkemede jüri sisteminin varlığı Batı melodramlarında, aynı zamanda hukukun oyun halini daha da pekiştirmeye yarayan dramatik bir unsur olmuştur. Bu filmlerin etkisi altındaki Türk sinemasında ise ilginç bir adaptasyon yöntemi kullanılır. Türk hukuk sisteminde jüri üyeliğinin olmamasının yarattığı "dramatik boşluk" Yeşilçam sinemacıları tarafından "kendilerine has bir yöntemle" kapatılmıştır. Jüri üyeleri yoktur yok olmasına; ama sanık, tanık, avukat veya yargıç rollerini üstlenen oyuncular sanki jüri üyelerine hitap ediyormuşçasına uzun uzadıya konuşurlar. Hukukun oyun hali zirveye ulaşır. Bütün fedakârlıklar, bütün hakaretler, bütün hileler en teatral haliyle bir kez daha sergilenir "kutsal oyun alanı"nda.

Huizinga, Eskimolarda görülen bir "oyun"dan söz eder. Bir Eskimo diğerinden şikâyetçi olduğunda, onu bir davul veya şarkı yarışmasına davet ederek meydan okur ve seyirciler eşliğinde gerçekleşen oyunda iki rakip birbirine hakaret yüklü şarkılar söylerler. Şarkılarda şikâyetin dayanağı olan itham, hiciv veya en adisinden iftira arasında ayırım yapılmamaktadır. Şarkıcılardan birinin, rakibinin karısı ile kaynanasının bir kıtlık sırasında yedikleri tüm insanların adlarını saydığı bile olmuştur! 'Sanık' bütün bunlara iyi niyetle, hatta alaycı bir

gülümsemeyle katlanmak zorundadır. Bu yarışmaların uygulandıkları kabilelerde, başka herhangi bir adalet dağıtma yolu bilmedikleri için yarışmanın adli karar yerine geçtiğini, cinayetlerin bile bu yolla çözüldüğünü belirtir Huizinga. Potlatch, eski Araplarda görülen böbürlenme ve hakaret yarışmalarının, bir hakemin önünde şeref ve onur için mücadelelerin de Eskimoların uygulamasına çok yakın olduğunu söyler. Ayrıca, klasik uygarlığın çoktan parladığı sıralarda iddianame ile hakaret yarışmasının iç içe olduğu aşamanın henüz aşılamamış olduğuna dikkati çeker. Atina'nın en görkemli dönemindeki adli hitabet, her zaman, bütün hilelere ve ikna etmeye yönelik tüm yöntemlere izin veren bir beceri yarışmasının damgasını taşımaktadır. Mahkeme ve meclis de ikna sanatının ayrıcalıklı uygulama yerleridir. Yine Roma'da da rakibi mahkemede haksız çıkartmak için kullanılan bütün yöntemler, uzun süre boyunca meşru sayılmıştır. Mahkemelerde matem kıyafetleri giyilmekte, iç çekilmekte ve hıçkırılmakta veya devletin selameti için gürültülü bir şekilde yakarılmakta, mahkemeyi etkilemek için çok sayıda "destekçi" getirilmektedir (*a.g.e.*: 110-113).

Bütün bunlar sadece Türk sinemasına özgü olmayan, melodram seyircisi için son derece aşina uygulamalardır. Fakat Batılı örneklerde, hatta en koyu melodramlarda dahi oyun-hukuk ilişkisinin –hukukun oyunsu dokusunu da içermekle birlikte– kabul edilebilir bir mantık çerçevesi içinde hukuka doğru meylettiğini görürüz. Yeşilçam Kanunu'nda ise mahkeme safhası nerdeyse, hukukun arkaik dönemine ilişkin bu ritüellere indirgenmiş, oyun-hukuk ilişkisinde ibre özellikle daima oyundan yana tutulmuştur. Çünkü hukuk, bu oyunun üzerine kurulduğu geleneği, töreyi, egemen ahlâkı, erkek egemen söylemi ve hepsinin de üzerinde kaderi işaret eder; hukuksal normlara göre değil, potlatch kültüründe bir oyun olarak doğan hukukun temel veçhelerini oluşturan talihin ve kaderin izin verdiği şekilde gerçekleşir, dinî semboller, metafizik çağrışımlar kullanılır sık sık. Ekmekçi Kadın'ın kızı ve oğlu birbirlerinden habersiz aynı sesi duyarlar, anneleri onları aramaktadır. Bu aynı zamanda seyirciye de yönelen bir sestir; kaderin önüne geçilemeyeceğini, inanan ve sabreden insanın selamete çıkacağını / kazanacağını haber verir. Melodram seyircisinin de, tıpkı arkaik toplumlarda olduğu gibi "kehanete" ihtiyacı vardır. "Adalet konusunda başlangıçta yer alan bilince doğru ilerledikçe, talih unsuru ile birlikte oyun unsurunun da tamamen ön plana çıktığını gösteren Huizinga, "kâhine danışarak, tanrı yargısına başvurarak, fal açarak, yani oyun aracılığıyla karar verme kavramlarının (çünkü sarsılmaz karar bir oyun kuralına dayanmaktadır) veya yargıcın karar vermesinin henüz tek bir bütünün içinde yer aldıkları bir fikirler âlemiyle" karşı karşıya olduğumuzu söyler. Hukukun pozitif görünümü ile kaderin sembolleri arasındaki denge filmden filme değişse de, melodramlarda bir yönüyle işte bu âlemi görürüz. İlkel toplumların davasında "Tanrısal iradenin ne olduğu, yani yakın geleceğin ve mukadderatın ne getireceği tanrıdan gelen bir haber aracılığıyla öğrenilir. Kehaneti anlamak için şansa baş-

vurulur" (*a.g.e.*: 104). *Ekmekçi Kadın*'da olduğu gibi gaipten gelen sesler, rüyalar, büyük tesadüfler, içe doğma'lar, malum olma'lar da Tanrısal iradenin sinemadaki başlıca sembolleridir. Ama filmde, talih/talihsizlik ve kader olarak tezahür eden bu "Tanrısal irade"nin melodramların tanrısı olan piyasa eliyle hüküm sürdüğü unutulmamalıdır. Hukukun ve bütün hayatın oyun olarak şekillendiği ilkel dönemlerde Tanrılara atfedilen gücün gerçek sahibi, Türk sinemasının melodramlar döneminde piyasa olmuştur.

Halkın sinemasında halk ruhu ve hukuk

Ekmekçi Kadın "çocuklarına kavuşmuş, "gerçekler" anlaşılmış, "hak" yerini bulmuştur. Filmin kötü karakteri Nazmi bundan sonra Türk Adaletini kandıramayacak ve cezasını çekecektir. Cezayı kimin verdiğine gelince; her ne kadar suç ortağı Türk polisi tarafından yakalanarak itirafta bulunmuş olsa da, Nazmi'nin suçu kabullenmesinin asıl sebebi ne bu itiraf, ne de hukukun ileri sürdüğü kanıtlardır. Mahkemenin görüldüğü saatlerde kızı ölmüş ve ölmeden önce de vicdanının sesini dinleyerek, babasına bir mektup bırakıp her şeyi itiraf etmesini istemiştir. Kızına duyduğu sevginin dışında kalbinde başka hiçbir insani değer taşımayan Nazmi, böylece işlediği bütün suçları üstlenir ve seyirci de, ansızın mahkeme salonuna giren komiserin duruma el koymasıyla rahat bir nefes alır. Zaten son tiratlar da atılmış ve mahkemenin bir önemi kalmamıştır; hiç kimse ayrıca bir "hukuk muhasebesi" yapmaya ihtiyaç duymaz. Hukuktan önce, cezaların en büyüğünü vererek Tanrı cezalandırmıştır Nazmi'yi. "Allah'ın takdiri"nin yanında, hukukun vereceği herhangi bir ceza reel olarak önemini kaybetse de, madem ki oyun devam etmektedir, son sözü hukuk söyleyecektir. İlahi adaletin herkesi memnun edecek bir şekilde mahkeme salonunda tecelli etmesiyle oyun biter. Bütün roller kuralına uygun şekilde oynanmış, Halkın sinemasında, "adalet" halkın istediği biçimde gerçekleşmiştir. Tam da budur işlevi Melodram Kanunu'nun ve bu yüzdendir ki, melodramı melodram yapan bütün hukuki durumlar, pozitif hukuk kurallarının sekteye uğraması veya hukukun yanılması / yanıltılması üzerine inşa edilmesine rağmen, bunun bir hukuk eleştirisine dönüşmesi ihtimali yoktur. Aksine, yaşadığı yokluklarla, yoksunluklarla kendisini hayat karşısında zaten hep "eksik", hep "yaralı", hep " haksızlığa uğramış" hisseden "küçük insanın" kahramanla kolayca özdeşleşen mağduriyeti, "tesadüfler", "yanlış anlaşılmaların anlaşılması", "kader" gibi melodramatik unsurların devreye sokulmasıyla, hukuku "halkın iradesine" uydurarak, daha da gerici bir mecraya taşır. Sinemada bir oyun olarak tezahür eden / ettirilen hukuk, melodramatik dokusunu her ne kadar hukukun dışında, özellikle ahlâki öğelere yaptığı vurguyla oluşturmuş olsa da, hukuk ne egemen ahlâki değerlerle, ne de gelenek ve törelerin yaptırımlarıyla hiçbir zaman çatışma halinde bırakılmamıştır.

Türk sinemasında, geçerli yargıların belirlediği bir ahlâki skalada, şeref ve namus için veya bu uğurda bir intikam duygusuyla işlenen cinayetlerde, suç işlemiş olan kahramanın hikâyesi genellikle ölümle sonuçlanır. Kahraman melodramatik manevralarla yargı önüne çıkarılmadan ölmelidir ki hukuk ile karşı karşıya gelmesin. Melodram Kanunu'nun ruhu aykırı düşmez yürürlükteki hukuki normlara. "Sosyo ekonomik yapı ve değer sorunlarını görmezlikten gelerek hukuku norma, yasamanın ve kollektivitenin iradesine indirgeyen, onu hukuk ötesi elemanlardan bağımsız ele alan" (Öktem, 1988: 178) hukuksal pozitivizm ile hukuku sosyal bir olgu olarak değerlendiren akımlardan Tarihçi Hukuk anlayışının el ele verdiği bir ruh halini yansıtır bu. "Tarihçi Hukuk Okuluna göre, hukukun özü halk ruhudur (Volkgeist). Her toplumun kendine özgü bir ruhu vardır. Halk ruhu zaman süreci içinde, her türlü karışmadan ve etkiden uzak halkın hukukunu (volksreht) yaratır. Konuştuğumuz dil gibi, hukuk da kendiliğinden bu ruha bağlı olarak oluşur. Metafizik karakterli olan bu okul sosyal realiteden hareket ediyormuş gibi bir izlenim vermekteyse de aslında ideolojik karakterli, tamamıyla soyut, mitoslara bağlı bir anlayışı dile getirir (*a.g.e.*:50). Suç işlemek zorunda kalan kahramanların kaderinin "ilahi güçlere" havale edildiği melodramatik bakış açısı hukuk, adalet, hak, yasa, meşruiyet gibi kavramlar üzerine düşünmeyi gereksizleştirir. O kahraman "halkın kahramanıdır" ve onun kişiliğinde meşrulaşan / mutlaklaşan her şey "halkın ruhunu" temsil etmektedir. Melodram Kanunu işletilmiş, "adalet" hem "halkın ruhunu" doyuracak, hem de bu oyunun kurallarını belirleyen diğer taraflara (piyasa ve sansür/sansür aracılığı ile devlet) uygun düşecek bir biçimde tecelli ettirilmiştir.

Hukuk oyunlarına sahne olmayan melodram yok gibidir; ama hiçbir melodramdan, yürürlükteki hukuk düzenine "adil" ile "gayri adil" arasındaki ayırımın nasıl yapılacağı, "bu düzenin bir bütün olarak veya münferit unsurları itibariyle adil olup olmadığı" sorusu yönelmez. Mithat Sancar'ın belirttiği gibi; "Hukuksal pozitivizm akımının bütün versiyonları bu soruyu ortaya attırmama üzerine inşa edilmişlerdir. Bu ise, pozitif hukuk düzenini ve dolayısıyla bu hukuku oluşturma tekelini elinde tutan egemen gücü eleştirinin dışına taşıma sonucunu doğurur. Tıpkı "ahlâki pozitivizm"in toplumda egemen ahlâk anlayışını mutlak sayması, yani doğruluğun yegâne ölçütü olarak görmesi ve benimsetmek istemesi gibi" (2000: 111). Melodramların daima pozitif hukuk kurallarını ihlal eden kahramanlara ihtiyacı olmuştur; ama onların varlık nedeni pozitivist hukuk anlayışını, mevcut hukuk sistemini eleştirmek değil, tam tersine, kendilerine biçilen acıklı hikâyeler ile bir davanın, bir hukuk oyununun "kadere yenik düşmüş talihsiz kahramanları" olarak gözyaşları eşliğinde seyirciyi de oyuna dâhil etmektir. Her defasında devletin hukuku bütün kuralları ile yara almadan çıkar bu oyundan. Hukuksal pozitivizmin bir toplumsal düzen, bir politik durağanlık (stabilite) öğretisi olduğuna, bu öğretinin Tarihçi Hukuk Okulunu da destek alarak geleneksel Alman politika felsefesini destek-

lediğine dikkati çeken Niyazi Öktem bunun bir rastlantı olmadığını belirtir. "Halk ruhu hukukun kaynağıdır, başbuğ halk ruhunun iradesini açıklayıp uygulama alanına sokan kişidir. Dolayısıyla halk ruhu ve başbuğa (führer) uymak zorunludur. Görülüyor ki faşizm bir folkspayst (halk ruhu)-hukuksal pozitivizm sentezidir" der (1988: 194-195). Melodram Kanunu da, halkın ruhunu yansıtan, mitoslaştırılmış kahramanları ile tıpkı bu tarihsel sentezler gibi gerici ve otoriter bir ruha sahiptir.

Yargıcın bir melodram kahramanı olarak portresi

Foucault, "Hakikat ve hukuki biçimler" başlıklı konferans metninde, feodal hukuktaki "sınama sistemi" (2000: 202-205) üzerinde durur. Bir kişi, öldürdüğü veya çaldığı için bir başkasını suçlayarak hak talep ettiğinde, bir itirazda bulunduğunda, iki taraf arasındaki anlaşmazlığın, her ikisinin de kabul ettiği ve ikisinin de tâbi olduğu bir dizi sınamayla çözümlendiği bu sistem hakikati değil, konuşanın gücünü, ağırlığını, önemini kanıtlamanın ilk biçimidir. Toplumsal sınama, sözel sınama, büyülü dinsel yemin sınaması ve bedensel-fiziksel sınama olarak kendisini gösteren bu sistemi hatırlatan unsurları Yeşilçam melodramlarında sık sık görürüz.

"Bir kişi herhangi bir şeyle suçlandığında –hırsızlık ya da cinayet– bu suçlamaya, cinayet veya hırsızlık işlemediğini garanti eden belli formüllerle cevap vermeliydi" sözel sınamada. Bir dilbilgisi hatası, bir kelime değişikliği dahi kanıtlanmaya çalışılan hakikati değil ama, formülü geçersiz kıldığı için, sınamada başarısızlık sebebi olabilirdi. Yeşilçam Kanunu da kendi formüllerini adeta bir "sözel sınama" mantalitesi içinde oluşturmuştur. Örneğin davaların akıbeti öylesine pamuk ipliğine bağlıdı ki, en küçük unutmaların, yanlış anlamaların, yarattığı "hukuki sonuçlarla" kahramanların kaderini belirlemesi tıpkı feodal hukukta olduğu gibi melodram hukuku içinde de normal bir uygulama olarak görülür. Ama karşılaştığı hukuki durum ne olursa olsun, bütün sınamalardan başarıyla çıkarak, oyunu kazanan her defasında yine melodramın üstün değerlerle donatılmış kahramanı olacaktır. Hakikati söylemiş olanı seçmeyi, belirlemeyi değil, güçlü olanın aynı zamanda haklı olduğunu saptamayı amaçlayan bu sistemi, bir "hukuk işlemcisi" olarak nitelendirir Foucault; "Hukukta gücün aracısıdır, güçten hukuka geçmeyi sağlayan bir tür shifter'dir. Hakikati belirtme, ortaya çıkarma işlevi yoktur. O bir hukuk işlemcisidir"der (*a.g.e.*). Melodram sinemasında da "sınama sistemi" aslında benzer bir işlev görmüştür; sistemin Yeşilçam versiyonundan da hukuk hanesine yazabileceğimiz "hakikatler" değil, idealize edilmiş "güçlü kahramanlar" çıkar. Kahraman suç işlese de masum ve haklıdır seyircinin gözünde. Haklılığını kanıtlamak için Yeşilçam'da geçerli olan formülleri başarıyla kullanmıştır çünkü. Özellikle "söz oyunu" üzerine kurulu olan "sınama sistemini" melodramlar için son derece işlevsel

kılan şey de budur; kahramandan hukuka geçilmesine imkân tanımasıdır. Formül dediğimiz şey ise bu yazıda başından beri altını çizdiğimiz üzere "halk ruhuna" tekabül ettirilen bir "bileşim"dir. Bu bileşime bir de hukukçular, özellikle yargıç kahramanlar açısından bakalım.

Ekmekçi Kadın filminde olduğu gibi, filme konu olan hukuki olayın kahramanlarından birisinin hukukçu, özellikle de avukat olması bütün melodramlarda sık sık karşılaşılan bir durumdur. Hukukçu kahramanın "hâkim" olduğu film sayısının azlığına gelince; bunun en önemli nedeni hâkimin "hukukun dokunulmaz alanını" ve "devleti" temsil ettiğinin düşünülmesidir. Avukat karakter başta sansür olmak üzere her açıdan daha esnek ve seyirciye daha yakın görülmüştür; mutlak bir otorite ile özdeşleştirilmediği için hukuk oyunlarına daha yatkın bir karakter olmuştur sinemacı için. Âşık olan, terk edilen, aldatılan, sıradan insanların meselelerini yaşayan, hata yapan, nefret eden, öç almak isteyen bir hâkim portresi çizmek, bütün bu melodramatik öğeleri bir avukat karakter üzerinde biçimlendirmekten çok daha zordur. Öyle ki, hâkimin rolü, hukukçu kimliğini de aşarak insanlığın bütün değerlerini barındıran bir "sembole" dönüştürülmüş, sadece melodramlarda değil, eleştirel filmlerde dahi hâkimler kendilerine biçilen bu rolden dolayı kahraman olarak seçilmişlerdir. Örneğin 12 Eylül darbesinin eşiğinde İstanbul'da geçen *Sis* (Yön. Zülfü Livaneli / 1988) ile Kürt sorununu konu alan *Büyük Adam Küçük Aşk* (Handan İpekçi / 2001) filmlerinde ve hatta ilahi kaynaklı bir hukuk anlayışını savunmasıyla daha farklı bir duruş arz eden *Reis Bey*'de (Mesut Uçakan / 1988) de hâkim kahramanların böyle bir işlevi vardır. Devlete ve hukuk mekanizmasına yöneltilmek istenen eleştirilerin, bizzat hâkimlerin kişisel dramları etrafında yapılmasının, bu özdeşlik duygusundan dolayı daha "etkili" olacağı düşünülmüştür. Tek fark hâkimin bu kez idealize edilen ile değil, eleştirilmek istenilen ile özdeşleştirilmesidir; ama farklı kutuplardan geliyor gibi görünse de, her iki durumda da bir "özdeşlik duygusu" üzerinden hareket edilmiştir. Şimdi, *Soygun* filminden hareketle hâkimin bir kahraman olarak Yeşilçam melodramlarındaki portresine biraz daha yakından bakalım.

Sami Ayanoğlu'nun, Yeşilçam kalıplarının oturmaya başladığı bir dönemde, 1953'te çektiği *Soygun*, Cevat Fehmi Başkut'un eserinden uyarlanmış bir melodramdır. Dağlarda eşkıyalık yapan bir çete reisinin hukukun boşluklarından ve bir genel aftan yararlanarak cezaevinden çıktıktan sonra, İkinci Dünya Savaşı yıllarına denk düşen yokluk günlerinde, mal stoklayarak, yasa dışı yolları kullanarak bir iş adamı olmasını ve kendisini cezalandıran hâkimle hesaplaşmasını anlatmaktadır. Eşkıyalık yıllarında tesadüfen yolunu kestiği kişinin, bavulundaki cüppesinden dolayı bir hâkim olduğunu anlayınca şaşırır; "Boyun posun, halin tavrın o mahkemede hâkim cüppesini giyip de, kürsüye kurulduğun zamana hiç benzemiyor. Meğer keramet cüppedeymiş" der. Huizinga'nın işaret ettiği üzere, davanın görüldüğü gündelik hayattan ayrılmış, o avluya,

kutsal alana baktığımızda, eşkıya Karadereli'nin tespitinin sadece bir espri veya ona özgü bir yanılsama olmadığını görüyoruz. Adalet dağıtma işlemleri sırasında olağan hayatın dışına çıkarak cüppe veya peruka takan yargıçların bu uygulamalarının, İngiltere'de 17-18.yüzyıllarda yaygın olan peruka modasının devamı, eski bir âdetin kalıntısından daha fazla bir şey olduğunu söyler Huizinga. "Bu perukanın işlevi, ilkel toplumların dans maskelerinin işlevine çok benzemektedir. Perukayı takan 'başka bir varlık' haline gelmektedir" (1995: 103). Karadereli bavuldan çıkan cüppeyi kendisi giyerek hâkimle bir hukuk oyununa girer. Daha önce adamlarıyla birlikte mahkemede yargılanırken de "bir oyun oynuyorsunuz" diye bağırmışlardır; ama bu kez roller değişmiştir. Karadereli "hâkim" rolündedir, hâkim de "sanık" rolünde. Ölüm cezasına çarptırılan hâkim jandarmalar tarafından kurtarılınca, roller bir kez daha tersine döner ve film boyunca birbirini izleyen çeşitli hukuk oyunları görürüz.

Filmin hukukçu kahramanlarından birisi de, nişanlısı yıllar önce Karadereli tarafından kaçırılan avukat Fehmi'dir. Karadereli bu kızı kullanarak bir "fuhuş komplosu" hazırlayınca, bu kez hâkim kahraman sanık sandalyesine oturur. Mesleğini kaybetmiş, elinde bir daktilo ile sokaklarda yoksul insanlara dava dilekçesi yazarak yaşamak zorunda kalmış ama dürüstlüğünden ve ideallerinden ödün vermemiştir. Uğradığı haksızlığa rağmen hukuk sistemine bir an bile şüpheyle yaklaşmaz, "Kader böyleymiş" der; "Mükemmel bir makine tasavvur ediniz ki', bir vidasının gevşemesi yapmakta olduğu madeni parçaların birisini bozuk olarak çıkarıyor. Bir parça bu... Binlerce, on binlerce parça arasında bir parça. Vida sıkıştırılıyor ve iş tekrar yoluna giriyor. İşte adalet mekanizmasının binde bir çıkardığı o bozuk parça da benim hisseme çıktı. Kim bilir, belki hâkim ben olsaydım, ben de aynı hükmü verecektim." sözleriyle hukuka olan sarsılmaz güvenini ifade eder. Sonuçta dürüst bir avukat olan Fehmi'nin de yardımıyla gerçekler ortaya çıkar. Kahramanımız hâkim cüppesiyle yine azametli kişiliğine bürünmüş, herkes ezeli rolüne geri dönmüştür. Film görkemli bir adliye binasında, hâkimin mahkemeyi açmasıyla noktalanır.

Hâkimlik Yeşilçam melodramlarına öylesine kutsal bir meslek olarak girmiştir ki, hâkim kahramanın en küçük bir hata yapmasına dahi izin verilmez. 1964 yapımı bir adaptasyon olan *Avare* (Yön. Semih Evin) de sinemacıların bu konudaki "hassasiyetini" gösteren filmlerden birisidir. 1951'de Raj Kapoor tarafından çekilen ve sadece Hindistan'da değil, Sovyetler Birliği ile bütün Ortadoğu ülkelerinde büyük bir ilgiyle izlenen bu ünlü filmin orijinal senaryosunu hukuki boyutlarıyla bir kez daha hatırlayalım: Suçsuz bir genci, dedesi ve babası hırsız olduğu için mahkûm ederek suça iten hâkim Raghunath, suçun tıpkı bir hastalık gibi kalıtımsal olduğuna inanmaktadır. Karısı, bir zamanlar mahkûm ettiği genç tarafından kaçırılınca, kadına herhangi bir kötülük yapılmamasına rağmen, doğacak olan çocuğun kendi çocuğu olmadığı, bir suçlu olarak doğacağı vehmine kapılarak onu evden kovar. Babasının kimliğinden

habersiz olan Raj, yoksulluğun suça sürüklediği bir çocuk olarak büyüyecek ve sonunda Hâkim Raghunath'ı öldürmeye teşebbüsten yargılanacaktır. Avukatlığını ise çocukluk aşkı Rita üstlenmiştir. Hikâyenin geriye dönüşlerle anlatıldığı film baştan sona bu yargılama süreci üzerine kurulmuştur. Türkiye'de yıllarca gösterimde kalan *Avare*, iş bu filmi Yeşilçam'a adapte etmeye gelince, "değişiklik kaçınılmaz olmuş", özel hayatında ve mesleğinde büyük hatalar yapmış olan hâkim portresi ortadan kaldırılarak, hem bu hatalar biraz daha yumuşatılmış, hem de hâkimin yerini, "hâkimlerin dokunulmazlığından" dolayı bir savcı almıştır. Avare rolünü Sadri Alışık'ın, savcı (Mithat) rolünü Kenan Pars'ın, avukat rolünü de Ajda Pekkan'ın üstlendiği filmde, Mithat karısını evden kovmaz. Henüz evlenmemişlerdir ve nişanlısının hamile olduğundan da haberi yoktur. Onu terk etme nedeni ise evlenmek üzere olduğu kızın babasının eski bir suçlu olduğunu öğrenmesi ve suçun kalıtımsal olduğu konusundaki sarsılmaz inancıdır. Kahramanın babasını öldürmeye kalkması gibi sahneler de filmde yer almamış, *Avare*, Yeşilçam'ın malum dengelerini korumak üzere, "aile kutsiyetini sarsmayacak ve Türk hukukunu incitmeyecek" bir kıvama getirilerek adapte edilmiştir.

Kaderin cilveleri, tesadüfler, abartılı bir oyunculuk, kalın çizgilerle çizilmiş karakterler ve gözyaşı... Yeşilçam sinemasını fazlasıyla etkilemiş olan Avare kuşkusuz popüler bir ürün olarak türünün bütün özelliklerini barındıran bir filmdir. Ama melodramatik formuna ve sorunları kişiselleştirmesine rağmen Raj toplumsal kaygıları da olan bir yönetmendir. "Avare'yi izleyen ve adı Hint Ceza Yasası'nın hafif suçları cezalandıran 420. maddesine gönderme yapan Shri 420 (Bay 420 / 1955 yapımı) de aynı içeriği sürdürür" (Teksoy, 2005: 461). Toplumun kıyısında kalan insanların hikâyeleri etrafında, suç ve ceza kavramlarını popüler motifleri kullanarak sorgularken, "dayanışma" gibi değerlerin özellikle altını çizmesi sinemasını daha özellikli bir konuma getirmiştir. Hukuk sistemini bir bütün olarak karşısına almasa da, bir hâkimin de yanılabileceğini, hukukun her zaman adalet getirmediğini göstermekten kaçınmaz. Babasının ve toplumun kurbanı olmasına rağmen Raj cezasını çekecektir. Avukat sevgili bekleme sözü verse de, bu umuda rağmen, yönetmen bu noktadan sonra her şeyi unutturacak "mutlu bir aile" tablosunun altını çizmez. Avare'yi son kez demir parmaklıkların arkasında görürüz. Oysa Yeşilçam'ın Avare'si seyircinin baştan beri göreceğinden zaten emin olduğu o mutlu tablo ile biter. Orijinalinde olduğu gibi babasını öldürmeye teşebbüsten değil, annesini kurtarmak için bir hırsızı öldürmekten yargılanan Avare, savcının manevi kızı olan avukat sevgilisi ile evlenmiş, bir oğlu olmuş, annesi ve babası da birbirlerine kavuşmuşlardır. Kahramanı üzerinde, Türk ailesinin kabul edemeyeceği bir suçun gölgesini dahi bırakmak istemez Yeşilçam sineması. Küçük bir ceza almış olsa da, annesini korumak için öldürdüğü adam zaten bir hırsız olduğu için, seyircinin gözünde o masumdur; oğlunun, haberi olmadan "savcı dedesi-

nin" cebinden saatini alması ise sadece bir espridir artık. Gerçi savcının mahkemede hukuk adına attığı şöyle bir tirat vardır;

> "Sayın yargıçlar, suçlu mevkiinde onun değil, benim bulunmam gerekirdi. Asıl katil benim. Evladımın karşınıza suçlu olarak gelmesine ben sebep oldum. Bütün inandığım şeylerin burada yıkıldığını görüyorum. Hiç suç işlememiş iyi bir insanın evladı da bir gün suç işleyebilirmiş. Tıpkı anası babası çok kötü de olsa birçok çocuğun iyi insan olabileceği gibi. Batıl, yanlış fikirlerle ömrümü geçirmişim. İrsiyetten çok yetişme şartları ve çevre insanın karakterini meydana çıkarıyor. Cemiyette suçlu insanlar varsa, onların sebebi bizleriz. Kimsesiz, başıboş, fakir, parasız, tahsilsiz bırakıyoruz onları. Evladımın katili benim. Sayın yargıçlar, bir hukuk adamı değilim artık ben. Kalbi ağlayan bir baba olarak yalvarıyorum, iyi bir insan kazanmak için bir fırsat verin bize."

Fakat hukuk eleştirisinden çok ahlâk dersidir bu, yaşadığı dram karşısında katı düşüncelerini törpülemiş bir "erkeğin", bir "babanın" itirafıdır. Mesleki ilkelerine bağlı, hukukun üstünlüğüne inanan, dürüst, ödünsüz hukuk adamı! Niçin bu "resmî hâkim portresi"nin dışına çıkılamaz? Niçin hâkim kahramanlar hep bir "ödünsüzlük" üzerine kurulu hikâyelerin dışında, diğer insanlık durumlarını, zaaflarını içeren karakter özellikleriyle/hikâyelerle girmemişlerdir Türk sinemasına? Bir melodram kahramanından daima seyircinin kendisini özdeşleştirebileceği olumlu özelliklere sahip olması beklense de, hâkim karakterin bu beklentiyi ayna zamanda, daha farklı bir mecraya da taşıdığını belirtelim önce. Bu sorulara hukuksal açıdan baktığımızda "yargıcın yasayla ilişkisine dair geleneksel açıklama modelinin" sinemada da belirleyici olduğunu görüyoruz. Mithat Sancar bu modelde "yargıcın yasayı uygulayan bir tür otomat, yasanın sözlerini telaffuz eden bir ağız olarak tasavvur edildiğini" söyler. "Yargıçları, verdikleri kararların günahından da sevabından da kurtaran, bütün sorumluluk ve fazileti uygulanan hukuk normlarına yükleyen bu yaklaşım" (2000: 190) yargıcın ve hukuk sisteminin bir bütün olarak algılanmasını getirirken, sansürün de etkisiyle hâkim kahramanların bu anlayışın dışına çıkmasına izin verilmemiştir. Bu yüzden özel hayatlarda yaşanan dramlar hukukun önüne geçer hep, "hâkim olmak" dramatik etkiyi, vurgulanmak istenen çelişkileri kısa yoldan güçlendirse de, kahramanın "hukukçu kimliği" ile birlikte hukuk aygıtı da –eleştirilmek istense bile– gölgede kalır. Oysa Sancar'ın da belirttiği gibi, pozitif hukukun belli sorunlar bağlamındaki anlamının norm metninde açıkça yer almadığı, aksine yorum yoluyla araştırılıp ortaya çıkarıldığı bugün artık genel geçer bir bilgi olarak kabul edilmektedir. Kararların, norm metinlerinin otomatik sonuçları olduğu ya da yargıçların sadece yasanın dili işlevini gördüğü savı, gerçekliğin çarpıtılmasından başka bir şey değildir (*a.g.e.*:191). Mahkeme sahnelerinde, hukuk adına hâkimlere başka hiçbir rol biçmeden, sadece ilgili ilgisiz çeşitli kanun maddelerini ardı ardına saydırarak

bir gerçeklik duygusu yaratmaya çalışan melodram yönetmenlerinin, bu savın yerleşmesine katkıda bulunmuş olmaları bir yana, eleştirel filmlerde dahi bu bakış kırılamamıştır. Hakikati gösteriyormuş gibi durmaları ise oyunun bir parçasıdır. Başlarına gelen onca felaketten sonra Foucault'nun "hukuk işlemcisi" (2000: 205) olarak nitelendirdiği "sınama sisteminden" başarıyla çıkan hukukçu kahramanların, kişisel dramlarını aşarak hukuk adına bir şey söyleme ihtimalleri yoktur çünkü. Araçsallaştırılmış hukukçu kahramanlar, ancak temsil ettikleri ahlâki değerlerin, hukuksal normların mutlaklığını gösterirler sadece. Hatta diyebiliriz ki, kendileri başlı başına bir hukuk işlemcisidirler. Biricik işlevleri, derinden bağlı oldukları egemen güçlerden hukuka geçmeyi sağlayarak, mutlak olarak gösterileni (mutlaklaştırılanı) hukuksallaştırmak suretiyle melodram seyircisine mevcut hukuk mekanizmasını bütün kurumlarıyla bir kez daha onaylatmaktır.

"Barda" hukuk oyunları

Melodram formatında olmayan, toplumsal içerikli filmleri hukuk ekseninde değerlendirmek, bu yazının sınırlarını aşan başka kriterler de kullanmayı gerektirdiğinden, ayrıca özgün bir çalışmanın konusu olmayı hak etmektedir. Fakat şu kadarını söyleyebiliriz ki, hukukun oyun hali hiçbir zaman sadece melodramlarla sınırlı kalmamış, az çok farklılaşmış biçimlerde de olsa, toplumsal tezleri itibariyle "ciddi" olarak nitelendirilen filmlerde de kendisini fazlasıyla göstermiştir. Ancak bariz oyunsu dokusu nedeniyle daha baştan ciddiye almaya gerek duymadığımız melodramların aksine, bu filmler ciddiyetle bir "hukuk eleştirisi" temelinde okunmuştur. Bunun en yakın örneklerinden birisi de Serdar Akar'ın *Barda* (2007) filmidir.

Türk sinemasında belki de hiçbir film "hukuk ve adalet" kavramları bağlamında *Barda* filmi kadar gündem oluşturmamıştır. Bu ilginin sebebi ise 1997'de Ankara'da yaşanan gerçek bir olaya dayanmasından çok, bir yandan gazetelerin üçüncü sayfa manşetlerine yapılan göndermelerle toplumun da "nedensiz şiddet" tanımlamasına aşina kılınması, bir yandan da hukukun suçluları cezalandırmakta yetersiz kaldığı inancının, çeşitli nedenlerle, hiçbir dönemde olmadığı kadar taraf bulduğu bir dönemde "şiddeti ve adalet mekanizmasını" sorgulama savı ile vizyona girmesidir. Orta-üst sınıftan kızlı erkekli bir grup gencin, bir barda "hiçbir sebebi olmaksızın" ayaktakımından gençler tarafından esir alınarak işkence görmelerini, tecavüze uğramalarını ve bu olayın yargılama sürecini anlatan filmde yine "iyiler" ve "kötüler" çıkar karşımıza. İşkence gören gençler eğlenceye düşkünlükleri, gündelik hayatlarında, kadın-erkek ilişkilerinde biraz serbest davranmaları ile zaman zaman bir parça dejenere olmuş gibi görünüyorlarsa da, temel değerleri itibariyle geleneksel toplumsal dokuyu işaret eden "iyi aile çocukları"dır. Filmin ilk yirmi dakikası, "Hayatı

Tekrar Gözden Geçirmek" olarak açımladıkları bir "ilke" etrafında "oyunsu felsefi tartışmalar" yapan bu "temiz burjuva çocuklarını" asıl kahramanlar olarak hikâyeye yerleştirmek için ayrılmıştır. Tam da kürtajdan vazgeçerek evlenmeye karar veren çift için kutlama yaparlarken, biralarından son yudumlarını alıp gitmeye hazırlandıkları sırada bütün hayatlarını karartan "kötüler"e gelince: Sınıfsal kimlikleri belli olsa da, film boyunca dehşet görüntüleriyle birer cani olarak izlettirilen, Türk sinemasının gelmiş geçmiş bu en kötü kahramanlarının "asıl meramının" ne olduğunu filmin sonunda, kırık dökük birkaç cümle ile anlar gibi oluruz ancak. Adamdan sayılmamanın, yoksulluğun ve yoksunluğun şiddetidir bu.

Hayatın dilini, bütün "gerçekliğiyle" sakınmaksızın sinemaya geçirirken, bir yandan da "oyun" üzerine kafa yoran bir yönetmendir Serdar Akar. *Dar Alanda Kısa Paslaşmalar* (Yön. Serdar Akar / 2000) filmine bir gönderme yaparak, kullandığı "Futbol sadece futbol değildir" sözleri ile bir kez daha oyun ile hayat, oyun ile ciddiyet arasındaki iç içeliği ve geçişkenliği hatırlatmak ister. *Dar Alanda Kısa Paslaşmalar*'da futbol oyunu üzerinden bir mahallenin yaşamına ve değerler değişimine bakmıştır. *Barda* ise futbol sahası "sadece şiddetin hâkim olduğu karanlık, kaotik bir oyun alanıdır" artık. Hayatın sorunsuz aktığı gecelerde birasına oynanan masumane futbol oyunu, hiçbir şeyi olmayanların, her şeye sahip iyi aile çocukları ile giriştikleri ölümcül bir oyuna dönüşmüştür. Ama burada üzerinde durmamız gereken ikinci bir oyun vardır. Yönetmen de dâhil olmak ister oyuna; gerçek ile hayal, masumiyet ile caniliğe varan kötülük, adalet ile adaletsizlik, hukuk ile hukuk dışılık arasında gidip gelen bir oyun kurmak ister. Ve bu oyunlar, bir dizi tartışmalı soruların/belirsizliğin ardından, gelip şu soruda kilitlenir: Hukukun adaleti sağlayamadığı yerde, mağdur olanın adaleti kendi yöntemleriyle sağlamaya hakkı var mıdır, yok mudur? Şimdi *Barda* filminin işte bu soruyu gündeme taşıyan "tartışmalı finaline" bakalım.

Yargının kararını içine sindiremeyen savcı, işkence gören gençlerden birine telefonunu uzatarak "Al bu aleti, ucunda sizin kararınızı bekleyen kararlı insanlar var" diyerek, cezaevindeki işkencecilerin öldürülmesi için ondan onay bekler. Kuşkusuz Türk sinemasında bir savcının hukuk dışı bir tutum önermesi alışılagelmiş bir tavır değildir. Ama bunu "idealize edilmiş hukukçu" portresini kıran bir tavır olarak göremeyiz. Tam tersine, filmin iyi kahramanlarının hukuk tarafından mağdur edildiğini düşünen "iyiden yana bir hukuk adamı" vardır yine karşımızda. Hukukun verdiği cezayı yetersiz bulmakta ve "kısasa kısas" nevinden bir adalet anlayışına inanmaktadır. Savcının teklifi, o gece yaşananları bir kez daha gözden geçirdiklerinde, her şeye rağmen, onların ölüm kararını veremeyeceklerini düşünen gençler tarafından "Biz böyle insanlar değiliz, geçip giden hayat karar verecek zaten" sözleriyle reddedilir. İşte bu noktada, kendisinin de kahramanı olduğu bir oyunla, yanına başka yönetmen arkadaşlarını da (Çağan Irmak, Zeki Demirkubuz, Cemal Şan, Selim Demirde-

len) alarak Serdar Akar girer devreye. Yönetmenleri cezaevinde işkenceci gençleri şişleyen mahkûmlar olarak görürüz. Telefonun ucundaki kararlı insanlar onlardır. Adaletin "canilerin hak ettiği gibi" tecelli etmesini sağlayarak hukukun yapamadığını yapmışlardır. Gerçekten suçlular böyle bir infazla cezalandırılmışlar mıdır? Yoksa sadece akıldan geçen, ama gerçeğe dönüşmeyen sahneler midir gördüklerimiz? Bu soruları cevaplamak istemez Serdar Akar, oyuna dâhil olmasının, ikili oyunlarla bizzat "muallâkta kalmasını tercih ettiği" sorular oluşturmasının sebebi de budur. Taraf olmaktan imtina etmek! Bir yönetmenin taraf olmamayı seçme hakkı / tavrı da vardır elbette. Fakat onun taraf olmaktan imtina ettiği noktada, seyirci çoktan taraf olmuştur bile. Hayat kararını vermiştir!

Hukukun oyun olmaktan da çıkarak, dibe vurduğu bir filmdir *Barda* ve bu, melodramlardaki hukuk oyunlarından daha da sorunlu bir durumdur. Türk sineması daha önce de adaleti kendi elleriyle sağlayan, tam da bu yüzden kahramanlaştırılan pek çok karakter görmüştür ve bu karakterler alkışlanmış, kültleştirilmiştir. Ama hayat buldukları melodramların oyunsu dokusu nedeniyle, hukuksal eleştiri bağlamında çok da ciddiye alınmamışlar, bu anlamda bir gündem yaratmamışlardır. Aslında *Barda* filminde de melodramlarda sıkça rastladığımız, mevcut hukuk sistemiyle örtüşmeyen acemice sahneler görürüz. Temel hukuk kurallarının dahi gözardı edildiği bu sahnelere (davanın Ağır Ceza Mahkemesi yerine Asli Hukuk Mahkemesi'nde görülmesi; suçu birbirinin üzerine atan sanıkların tek bir avukat tarafından savunulması; duruşma başlarken başkanın vicdanıyla karar vereceğini belirtmesi ve mübaşir ağzıyla kararı sanıklara okuması; sanık avukatının mahkeme dışında hâkimle görüşmesi ve duruşmada şikâyetçi tarafında bulunması; savcının filmsel süreçte anlatılmayan bir sebeple sanıklara karşı olan kini ve hâkimle olan gerçeğe aykırı diyalogları...) dikkati çeken Melih Altınok sorar: "Yoksa tüm bu hataları, ninelerimizin tabiriyle 'film icabı' diyerek mi geçiştirmeliyiz?" (Altınok, 2007). Tam da bunu, "film icabı" olarak gördüğümüz için üzerinde durma gereği dahi duymadığımız melodramlardaki hukuk oyunlarının "ciddiyetini" göstermeye soyunmuşken, *Barda* filmindeki "hukuk müsamerelerini" elbette ki geçiştirmemeliyiz. Ama daha da vahimi ciddiye almadığımız filmlerdeki kahramanların da hiç de azımsanmayacak katkılarıyla büyüttüğümüz "kendi adaletini gerçekleştirme" duygusunun artık "ciddiye aldığımız" filmlerden yayılıyor olması ve üstelik bunun bir "hukuk eleştirisi" olarak sunulmasıdır. Çünkü *Barda*, kimi sahnelerindeki yapaylıklara rağmen, filmin belkemiğini oluşturan "kötü karakterlerin" başarılı yorumlarıyla, amacına uygun şekilde çekilmiş şiddet sahneleriyle "gerçekçidir". Seyircinin yorumuna bırakılan linç sahnesi ile tercüman olunan hisler ise artık hiç de yabancı değildir bu topraklara.

Filmin "iyi çocukları" seyircinin gözünde onca masumken, kötüler "kötülük" kelimesini dahi fazlasıyla aşan bir sapkınlık içindeyken, hepsi birer cani

iken, yönetmenin kendisini de dâhil ederek "adalet duygusu" etrafında kurduğu "hukuk oyununun" realiteye nasıl tercüme edileceği öylesine bellidir ki, sık sık dile getirildiği gibi "yoruma açık bir film" değildir *Barda*. Yoruma açıkmış gibi durması sadece bir oyun halidir. Televizyon dizilerindeki mafya hesaplaşmalarını bitirdikten sonra, devletin ve askerin ABD tarafından kırılan onurunu kurtarmayı, kendisine vazife edinerek, milliyetçi bir düsturla elinde silah "kendi adaletini" gerçekleştiren Polat Alemdar karakterinin sinemada bir kez daha kahramanlaştırıldığı *Kurtlar Vadisi Irak* (2006) ile aynı paydada buluşur. Serdar Akar, Türk askerlerinin başına çuval geçirilmesini "içine sindiremeyen" Polat Alemdar'a Irak'ta icra ettirdiği "kısasa kısas hukukunu", bir başka hikâye ile (Barda) devam ettirmiştir. Türk toplumundaki egemen hukuk algısını, hukukun oyun halindeki o arkaik konumunda bırakan, bu algıyı hayatımızın bütün alanlarında baskın kılan, "gerçek" ya da "film", "ciddi" ya da "oyun", tam da bu hikâyeler değil midir? Bugün yaşadığımız hukuk ihlalleri, hep bu hikâyeler üzerine kurulu hukuk oyunlarından beslenmemiş midir?

Sonuç

Modern hayatın karmaşası içinde oyunsal unsurun yerini araştırmanın bizi sürekli olarak çelişkili sonuçlara götürdüğünü ve çağdaş döneme yaklaşıldıkça uygarlık olguları içinde oyun ile oyun olmayan arasında ayrım yapılmasının giderek daha güç hale geldiğini söyleyen Huizinga'nın (1995: 237) kaygıları, yerini bugün felsefi bağlamda postmodern çelişkilere bıraktı belki. Baudrillard soruyor: "Örneğin bir baskı aracı olan polisin, simüle edilmiş bir soyguna gerçek bir soygundan çok daha şiddetli tepki gösterip göstermeyeceğini kim garanti edebilir? Çünkü gerçek bir soygunun düzeni bozmaktan başka bir amacı yokken, diğeri yani simülakr, bizzat gerçeklik ilkesinin kendisine saldırmaktadır" (2005: 40). Simülakrların gerçeğin yerini aldığı bir hayat içinde "oyun" bir yanıyla sanki eski zamanlara özgü bir kavrammış gibi duruyor. Oyunları geçip, simulakrlardan söz ediyoruz. Ama bütün bunlar, hayatın çok farklı okumalara açık bu yeni yüzleri de, yine büyük bir oyunun içinde, oynanarak göstermiyor mu kendisini? Hukuk oyunları ise sadece beyazperdede değil, her yerde.

Televizyon postmodern-agönal alanımız. Sadece seyirci olarak yer almıyoruz orada; cep telefonları ve uzaktan kumanda aletleri ile her an bu "büyük oyunun" oyuncularından biri olmaya davet ediliyoruz sürekli. Hep Türk hukuk sisteminde jüri üyeliğinin bulunmamasının acısını çeken ve yerli seyircinin yabancı filmler ile kanıksadığı "bu büyük boşluğu" doldurmak için büyük bir çaba harcayan Yeşilçamlı yönetmenlerin başaramadığını televizyon programcıları başardılar! Bütün kanallarda bir "jüri" var artık, her türlüsünden onlarca yarışma yapılıyor ve yarışmacılar birbirleriyle yarışıp, tek tek "jüri üyeleri" tarafın-

dan sorguya çekildikten sonra "dava", "hâkimlik" görevini bizzat üstlenen "halkın" kararına sunuluyor. Belirlediğimiz ratinglerle hangi dizilerin devam edeceğine "biz karar veriyoruz". Ülke meselelerinin "ciddiyetle" tartışıldığı haber programlarının "katılıyor musunuz, katılmıyor musunuz?" anketlerine katılarak müdahil oluyoruz "siyasi gidişata". Demokrasinin de zaten böyle bir şey olduğunu düşünüyoruz. Türk toplumunun karbon kâğıdı olarak sunulan diziler değil sadece, bütün TV programları Yeşilçam'dan devşirilmiş kahramanlarla dolu. Aile dramları canlı olarak, hâlihazırdaki uzman avukatlar eşliğinde sunuluyor seyirciye. Bol bol "hukuki olayımız", sayısız kötü karakterimiz, iyi karakterimiz, çok sayıda Polat Alemdar'ımız, Yassıada'yı dahi önümüze koyan mahkeme sahnelerimiz, sevimli askerlerimiz, polislerimiz, bol miktarda avukatımız var. Kendi adaletini kendi sağlayan kahramanlar yine kahramanlarımız. Belki de tarihimizin hiçbir döneminde bu kadar çok "hukuk oyunu" ile karşı karşıya kalmadık ve bu kadar çok "hukuk oyununa" maruz bırakılmadık. Melodram Kanunu, melodramlardan toplumsal tezi olan filmlere, sinemadan televizyona postmodern versiyonları ile devam ediyor.

Huizinga'nın dediği gibi; Oyun-ciddiyet ikilemi etik değer kıstası içinde tüm özel durumlarda kendi çözümünü de bulmaktadır. Oyun ciddiyet dönüşümü karşısında başı dönen kimse, mantığın ona sağlamayı reddettiği destek noktasını etikte bulabilir belki. İnsan, iradesinin kendisini yönelttiği bir eylemin ciddi mi, yoksa oyun mu olduğuna karar vermek zorunda olduğunda, ahlâki bilinci ona hemen mihenk taşını sunabilir (1995: 251-253). Başka tartışmalar da yaratabilecek olan bu tespitlerden ziyade, bizim için önemli olan oyun-ciddiyet ikileminin ta kendisi aslında. Oyunsal görünüşe yüzeyde sahip olgulara dayanan yanlış bir yol üzerinde kaybolma ihtimalimiz de var elbette, oyun ile ciddiyet arasında ibrenin nerede durduğundan emin olamadığımız zamanlar da olacak. Yine de, saf oyunun artık mümkün olmadığı bir dünyada bile, her şeye rağmen "gerçek bir kültürün belli bir oyunsal içerik olmaksızın var olamayacağına" (*a.g.e.*) inanıyorsak eğer; oyun'a hâlâ "özgürlük" gibi, "gönüllülük" gibi insani değerler yüklemekten vazgeçmiyorsak ve çeşitli kültürel alanlardaki "oyunsal unsurun" altını çizmek bizim için bir önem taşıyorsa "oyun-ciddiyet" çelişkisini yaşamaya devam edeceğiz. Ama bir çıkmaz olarak değil, aksine, biraz da içerdiği çelişkilerden dolayı Türk toplumunun sinemadaki ve hatta televizyon dizilerindeki / programlarındaki kültürel izdüşümünü yansıtan bir eleştiri kanalına geçmemizi sağlayarak önümüzü açacak bir imkân olarak görüyoruz bunu.

KAYNAKÇA

Altınok, Melih (2007) "Kurtlar Vadisi 'Barda'yken", *Birgün* gazetesi, 12.2.2007.
Andrew, J. Dudley (1995) *Büyük Film Kuramları*, çev. İbrahim Şener, Sistem Yayıncılık, İstanbul.
Baudrillard, Jean (2005) *Simülakrlar ve Simülasyon*, çev. Oğuz Adanır, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

De Montepin, Xavier (1963) *Ekmekçi Kadın*, çev. Muammer Tuncer, Anten Yayınevi, İstanbul.

Dmytryk, Edward ve Dmytryk Jean Porter (1995) *Sinemada Oyunculuk*, çev. Levent Cinemre, Afa Sinema Yayınları, İstanbul.

Foucault, Michel (2000) "Hakikat ve Hukuksal Biçimler", M.Foucault, *Büyük Kapatılma* içinde, çev. Işık Ergüden, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Huizinga, Johan (1995) *Homo Ludens: Oyunun Toplumsal İşlevi Üzerine Bir Deneme*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Öktem, Niyazi (1988) *Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi*, Beta Yayın Dağıtım AŞ, İstanbul.

Pasukanis, Evgeny B. (2002) *Genel Hukuk Teorisi ve Marksizm*, çev. Onur Karahanoğulları, Birikim Yayınları, İstanbul.

Refiğ, Halit (1971) *Ulusal Sinema Kavgası*, Hareket Yayınları, İstanbul.

Sancar, Mithat (2000) *"Devlet Aklı" Kıskacında Hukuk Devleti*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Teksoy, Rekin (2005) *Rekin Teksoy'un Sinema Tarihi*, Oğlak Yayıncılık, İstanbul.

Sosyal politika, istihdam ve enformel çalışma: Liberal refah devleti uygulamaları ile İngiltere örneği*

*Saniye Dedeoğlu***

Bu çalışmanın temel amacı, İngiltere'de son yıllarda hızla değişen çalışma koşulları ve refah devleti düzenlemeleri kapsamında enformel çalışmanın nasıl yeniden biçimlendiğini incelemektir. İngiltere'nin bu yazının konusu olarak seçilmesinin bir nedeni, Esping-Andersen'in refah devletleri modelinde İngiltere'nin liberal refah devleti tipolojisini temsil etmesidir. Esping-Andersen'in liberal refah devleti modelinin tanımlayıcı özelliği, serbest piyasanın egemenliği; kısıtlı olarak sağlanan sosyal haklar, yardım ve gelirin yeniden dağıtım mekanizmalarının zayıflığı; çalışma kültürü; ve sosyal güvencesizlik olarak özetlenebilir (1990). Bu çerçevede liberal refah devleti, piyasanın operasyonlarını engellemekten çok desteklemek için organize olmaktadır. Fakat hemen belirtmek gerekir ki, bu ideal tipoloji sosyo-ekonomik gelişmeler karşısında değişimlere ve dönüşümlere uğramaktadır.

İngiltere'de 1979 yılında, Muhafazakâr Parti, istihdamı, refah yardımlarını ve çalışmayı merkezine koyduğu radikal bir reform programı ile hükümete gelmişti. Muhafazakârlar, çalışma pratiğini İngiltere'nin üzerinde gezinen sosyal ve ekonomik krizin temel nedenlerinden biri olarak tanımlamışlardı. 1997 yılında ise, İşçi Partisi benzer bir reform gündemi ile seçimleri kazandı. Çalışma ve refah reformlarının hem sosyal entegrasyonun hem de sosyal bütünlüğün sağlanmasında merkezî bir rol oynadığı düşüncesi, İşçi Partisi'nin gündeminde de belirgin bir biçimde vurgulanıyordu. Bu yazıda, bu durumun hem aile içinde hem de topluluklar bazında gerçekleştirilen enformel çalışmayı ve bu çalışmanın biçimlerini nasıl etkilediği, son 25 yılda izlenen hükümet politikaları ve

(*) Yazıyı daha okunabilir ve anlaşılır kılan katkılarından dolayı Gökhan Atılgan'a ve içerik üzerinde yorumlar yapan yazı hakemine çok teşekkür ediyorum.

(**) Muğla Üniversitesi Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü.

refah devleti politikaları ekseninde incelenecektir. Bunun yanı sıra, enformel çalışma alanında ortaya çıkan değişimlerin İngiltere ekonomisinin genelini ve işgücünün demografik yapısını nasıl etkilediği tartışılacaktır.

Bu çalışmada özel olarak, enformel çalışmanın genel özellikleri, büyüklüğü ve biçiminin sosyo-ekonomik, kurumsal ve kültürel etmenler tarafından nasıl belirlendiği incelenecektir. Enformel çalışanların ve enformel emek talep edenlerin özellikleri, enformel çalışmanın nedenleri ve bu çalışma tarzını biçimlendiren sosyal ilişkiler ve çelişkiler belirlenecek ve çözümlenecektir. Enformel çalışmanın görüldüğü başlıca alanlar olarak aile içinde yapılan yaşlı ve çocuk bakımı incelenecektir. Özellikle refah devleti reformları ile yaratılan yarı-formel bakım hizmetlerinin enformel çalışmayı ve enformel emeğe olan talebi nasıl etkilediği detaylı bir şekilde çözümlenecektir.

İngiltere'de istihdam ve refah yardımlarına ilişkin sosyal düzenlemeler

İngiltere'deki refah devleti sistemi 1980'lerin başından itibaren önemli reformlardan geçmiştir. Muhafazakâr Parti hükümeti, liberal piyasa yaklaşımını yaygınlaştırmak amacıyla İkinci Dünya Savaşı sonrasında izlenen müdahaleci devlet modelini terk etmiştir. Muhalefetin zayıf ve parçalanmış olması ve güçlü merkezî hükümet yapısı, Muhafazakâr Parti hükümetinin radikal reformları kolayca uygulamaya geçirmesini sağlamıştır (Taylor-Gooby, 2001:145). Daha sonra hükümete gelen Yeni İşçi Partisi, Muhafazakârların uygulamaya koyduğu radikal reformların temel noktalarını koruyarak benzer bir politika izlemiştir. Her iki partinin de uygulamaya devam ettiği ve sosyal harcamaları kısıtlamayı hedefleyen radikal reformların en önemlileri, refah yardımı ile yaşayanların çalışma yaşamına kazandırılması ve özel emeklilik ödemelerinin yaygınlaştırılmasıdır.

Muhafazakâr Parti, 1979'da, 'bakıcı devlet'i sona erdireceği ve refah yardımlarına olan bağımlılığı azaltacağı vaadiyle seçimleri kazanmıştı. Neo-liberal ve klasik muhafazakâr bakış açısına göre, kamu bütçesinin durmadan açık vermesine neden olan refah yardımlarına bağımlı olarak yaşamanın bir alışkanlık haline gelmiş olması, sosyal düzeni tehdit ediyordu. Ayrıca refah devletinin bu biçimdeki varlığı insanların sorumluluk duygusunu ve kendilerine olan saygılarını zayıflatıyor, üstelik bu olumsuzluk refah yardımlarına bağımlı olan ailelerde sonraki nesillere de aktarılıyordu. Böyle bir bağımlılık biçimini yaratan ve kalıcı hale getiren refah devleti, toplumun dengesini yitirmesine ve ahlâki erozyona uğramasına neden oluyordu (Meyer, 2005: 294). Muhafazakârların ideolojik duruşu Thatcher'ın şu sözleri ile özetlenebilir: 'Toplum diye bir şey yoktur!. Birey olarak erkekler ve kadınlar vardır, aileler vardır." Muhafazakârlara göre, bağımlılık döngüsünü kırmanın ve İngiliz toplumunda var olan bu

hastalığı tedavi etmenin tek yolu devletin üstlendiği sorumlulukların yeniden bireylere, ailelere ve topluluklara iade edilmesinden geçiyordu.

İngiliz refah devleti, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin beslenmesine neden olan düşük sosyal yardım ve sosyal hizmet düzeyleriyle nitelendirilmektedir (Lewis, 1992; Daly, 2000). Muhafazakâr Parti hükümeti, erkeğin para kazanarak evin geçimini sağladığı iki-ebeveynli aile modelini pekiştirmeye çalışmış, dolayısıyla iktidarda kaldığı süre içinde ailelere çocuk bakımına ilişkin bir destek sağlamamıştır (Marchbank, 2000). Yalnız yaşayan çocuklu kadınlar toplum dışına itilip aldıkları sosyal yardımlarda ciddi düşüşlerle karşı karşıya kalırken, Çocuk Destekleme Kurumu gibi kuruluşlar aracılığıyla babaların mali olarak çocuklarını desteklemeleri sağlanmıştır. Muhafazakâr dönem boyunca, eski ailelerini mali açıdan destekleme yükü babaların omuzlarında kalsa bile, hükümetin son yıllarında yalnız yaşayan çocuklu kadınların emek piyasasına katılımı sağlamak amacıyla çocuk bakımını destekleyici bazı yardımlar uygulamaya konmuştur (Meyer, 2005: 294).

İktidara gelen hükümetlerin uygulamaları bu şekilde değişirken, 'piyasa güçlerinin serbestçe işlemesini ve firmaların otonomisini' geliştirecek ve emek piyasalarının esnekliğini artıracak uygulamalar sayesinde 1980'lerde Britanya ekonomisinde önemli yapısal değişimler yaşanmıştır (Williams ve Winderbank, 1998: 150). Hükümetin istihdama ilişkin politikaları ve derin ekonomik krize, ülkenin önemli endüstrilerinin kapanması eşlik etmiştir. Birbiri ardına kapatılan ya da küçültülen işletmeler ekonomide yüksek oranda bir işsizlik yaratmıştır. İşsizliğin en çok etkilediği kesim ise, endüstride çalışan, sınırlı vasıfları ve gelecek beklentileri olan erkek işçiler olmuştur. İmalat sektöründe 2,75 milyon kayıp iş, işinden olan işçiyi. hizmetler sektöründe yarı-zamanlı ve düşük ücretli işlerde çalışmaya mahkûm etmiştir (Jones ve Novak, 1999: 177). Bu gelişmelerin sonucunda, hizmetler sektöründe çalışanların oranı 1980'deki yüzde 59 düzeyinden 2002 yılında yüzde 74'e çıkmıştır (OECD, 1980: 2002).

Geleneksel olarak erkekler tarafından yapılan mesleklerin gözden düşmesi ile birlikte genellikle kadınlar tarafından yapılan bankacılık, satış ve kamu hizmetleri gibi işlerde çalışanların sayıları giderek artmaya başlamıştır. Castels'in 'sismik bir kayma' olarak tanımladığı bu değişim, 1980'lerden bu yana kadınların annelik rollerini istihdam ile birleştirme çabasını anlatmak için vurgulanmıştır (2003: 213). Kadınların işgücüne katılım oranları 1980'de yüzde 60'dan 2000'de yüzde 67'ye çıkmıştır (OECD, 2000). Bu değişim daha çok kadınların çocuk sahibi olduktan kısa bir süre sonra işgücüne yeniden katılımları ile açıklanırken, 5 yaşın altında çocuğu olan çalışan kadınların oranı 1988'de yüzde 36 iken 1998'de yüzde 50'ye çıkmıştır (Labour Market Trends, 1999: 119). Öte yandan, erkeklerin işgücüne katılım oranı 1980'de yüzde 86 iken 2000'de yüzde 82'ye gerilemiştir.

1980'lerin sonuna doğru gerek işsizlik gerekse gençlerin istihdam oranlarının giderek düşmeye başlamasıyla birlikte Muhafazakâr Parti hükümeti ekonominin evli kadının emeğine duyduğu ihtiyacın farkına varmaya başlamıştır. Yine de hükümet çocuklu kadınların istihdamını artıracak etkin politikalar geliştirmemiş, pahalı kreş ücretleri kadınların çalışması önünde önemli bir engel olarak kalmaya devam etmiştir.

Kadın istihdamındaki artışı tetikleyen bir diğer gelişme ise yalnız yaşayan çocuklu kadınların sayısının 1986 ile 1996 arasındaki dönemde 1 milyondan 1,6 milyona çıkmasıdır (Allan ve Crow, 2001: 26). Yalnız yaşayan çocuklu kadınlara sağlanan devlet yardımlarında yaşanan düşüşler, bu kadınlar açısından çalışmayı zorunlu kılarken diğer yandan da ücretli çocuk bakımına olan ihtiyacı artırmıştır. Sonuçta bu dönüşümler, çoğunluğunu kadınların oluşturduğu ücretli çocuk bakım hizmeti sağlayan kişilere olan talebi katlamıştır. Bütün bunların yanı sıra, iş ile ev yaşantısı arasında denge kurmak zorunda olan çok sayıda kadının işgücüne katılması, piyasada var olan geçici, marjinal ve yarızamanlı nitelikteki işlerin yaygınlaşmasına yol açmıştır.

Böylece, emek piyasalarının yeniden yapılandırılması, devletin sosyal politika uygulamaları ve annelerin değişen öncelikleri, emek piyasasında var olan cinsiyet komposizyonunu değiştirmiştir. Ancak, hükümet politikalarının bu değişimin desteklenmesinde aktif bir rol üstlendiği durumlarda bile, bu değişimlerin yarattığı sorunlara cevap bulmak için yeterince çaba sarf edilmemiştir.

1997 yılında İşçi Partisi, daha önceki hükümet politikaları ile marjinalize olan grupları yeniden topluma entegre etme ve toplumsal kutuplaşmayı azaltma hedefleri ile hükümete gelmiştir. Temmuz 1997'de, 5,2 milyar sterlinlik bir kaynak ayrılarak Yeni Anlaşma (*New Deal*) adı altında işsizlikle mücadele programı başlatılmıştır (Rake, 2001: 223). Bu programla, işsizlerin, yalnız yaşayan çocuklu kadınların, özürlülerin, erken emekli olanların işgücü piyasasına yeniden dahil edilmesi hedeflenmiştir. Ücretli çalışmayı heveslendirmek ve teşvik etmek için beceri kazandırma, eğitim ve motivasyon kursları açılmıştır. Destekleme ve teşviğin iş edinmek için yeterli motivasyonu sağlayamadığı durumlarda, işsizlik ve diğer sosyal yardımların uygun iş arama tavırlarına bağlı olması zorlayıcı bir rol oynamıştır. Yeni Anlaşma programı, Muhafazakâr Parti hükümetinin son dönemlerinde uygulamaya konulan Güvenli Başlangıç (*Sure Start*) programı üzerine kurulmuştur. Güvenli Başlangıç programı, sosyal yardımlar karşılığında işsizlerin iş aramalarını, teklif edilen işleri kabul etmelerini veya eğitim programlarına katılmalarını içermektedir. İki program arasındaki temel fark, işsizlik sigortası adının 1996 yılında İş Arayanlar Ödeneğine dönüşmesidir.

Refah yardımlarına olan bağımlılığı azaltmak amacıyla takınılan bu kararlı tutum, özellikle vergi sistemi yoluyla düşük gelirli ailelerin işgücü piyasasına katılımını teşvik etmiştir. İşçi Partisi'nin yoksullukla mücadeleye öncelik ver-

mesi, ihtiyaç-tespiti ile verilen yardımları yaygınlaştırmış, hatta çocuk bakımı için verilen yardımlar daha yüksek gelirli aileleri de içerecek şekilde genişletilmiştir. Yeni İşçi Partisi'nin sosyal içerilmeye (*social inclusion*) ilişkin iki genel politika hedefinden biri çocuk yoksulluğunu azaltmak, diğeri işsizlikle mücadeledir (Rake, 2001: 209). İşçi Partisi hükümeti yalnız yaşayan çocuklu annelerin istihdamı önündeki en büyük engelin ucuz çocuk bakımı hizmetlerinin yokluğu olduğunu tespit etmiş (Rake, 2001: 223) ve bunun çocuk yoksulluğunun önemli bir etmeni olduğunu savunarak çocuk bakım ücretlerinin yüzde 70'ini kapsayacak Çocuk Bakımı için Vergi İndirimi programını uygulamaya koymuştur. Bu program çerçevesinde kadınların hem çalışabilecekleri hem de çocuk bakımı için devletten yardım alacakları bir ortam yaratılmıştır.

Bu dönemde giderek yükselen ekonomik büyümenin de katkısıyla izlenen bu politikaların sonucunda gerek işsizlik gerekse ekonomik olarak aktif olamayan nüfus oranlarında hızlı düşüşler yaşanmıştır. 1980'lerde yaşanan altüst oluşların ve yeniden yapılandırmaların ardından İngiltere ekonomisi ve işgücü yeni ortaya çıkan yapısal değişimlere ayak uydurabilmiştir. Bu yapısal değişimlerin başında, yallnız yaşayan çocuklu kadınların sayısındaki artış, kadınların hayat tercihlerinde ortaya çıkan yapısal dönüşümler ve hızla artan yaşlı nüfus gelmektedir. Yeni Anlaşma programının başarısı, refah yardımlarıyla yaşayan insanların sayıca azaltılmasını ve toplumdaki dezavantajlı grupların işgücü piyasasına eklemlenmesini sağlamak olmuştur.

Enformel çalışmanın genel özellikleri

Bu makale çerçevesinde üç çalışma kategorisi enformel çalışma olarak belirlenmiştir: aile içinde çocuk ve yaşlı bakımı ile ücret karşılığı enformel istihdam. Formel çalışma dışında kalan faaliyetlerin tamamı, ücretli ve ücretsiz enformel çalışma olarak tanımlanmıştır. Görece düşük ücretlerin ödendiği enformel sektör, aile içinde kadınların üstlendiği büyük miktarı bulan ücretsiz (*unpaid*) çalışma, yerel topluluklarda çeşitli biçimlerde gerçekleştirilen imece (*self-help*) ve mübadele hizmetleri, İngiltere'deki enformel çalışmanın temel özellikleri olarak tanımlanmıştır (Williams ve Winderbank, 1998). Ayrıca, insanların kendi ihtiyaçlarını kendilerinin karşılaması (*self-provisioning*), hizmet ve ürünlerin topluluk içerisinde mübadele edilmesi sonucunda yerel ekonomiler içinde parasal olmayan mübadele ağlarının ortaya çıktığı bir diğer enformel faaliyet alanının giderek büyüdüğünden de bahsedilebilir. Bu yolla insanlar bir topluluğa karşı olan aidiyet duygularını ifade edebilmekte, sosyal sermaye ve yerel kimlik duygularını korumaktadırlar (Williams, 2004).

Enformel çalışmanın genellikle resmî olarak kabul edilmemesinden ötürü bu çalışma kategorisinin İngiltere'deki kesin boyutunu ölçmek imkânsızdır. Buna karşılık bu yönde bazı girişimler olmuştur. Farklı çalışma biçimlerine ay-

rılan zamanı ölçen İngiltere zaman-bütçesi (*time-budget*) çalışmalarının bulgularına göre; istihdamın dışında kalan çalışma süresinin insanların toplam zamanına oranı 1985-86'daki %48 düzeyinden 1995'te %58'e yükselmiştir. Bu artış, formel istihdamdan enformel çalışma biçimlerine doğru bir kayma yaşandığının göstergesidir (Williams ve Winderbank, 1999: 549). Diğer AB ülkelerinde de benzer bir eğilim gözlenmektedir (Williams ve Winderbank, 1999; ILO, 2002; Renooy, 1990). Bu rakamlar enformel çalışmanın İngiltere'de toplumsal entegrasyonda önemli bir rol oynadığına işaret etmektedir.

Enformel istihdamı meydana getiren unsurları kısaca ele alalım.

Enformel istihdama en yaygın olarak gayrimenkullerle ilgili inşaat, yenileme ve onarım işlerinde, otel ve lokantalarda, temizlik ve bakımla ilgili kişisel hizmetlerde rastlandığı genel olarak kabul edilmektedir. Ancak, enformel istihdam İngiltere'deki ücretli işler içinde oldukça küçük bir paya sahiptir; enformel istihdama ayrılan zamanın formel istihdamda harcanan zamanın yalnızca %1,2'si kadar olduğu tahmin edilmektedir. Danimarka, Almanya ve İngiltere'deki enformel istihdam yapılarını karşılaştırmalı olarak inceleyen bir çalışmada, 2000 yılında enformel istihdamın büyüklüğünün İngiltere GSYİH'sinin %2'si kadar olduğu tahmin edilmiştir. Bu oran, İngiltere'den sonra enformel istihdamın en düşük paya sahip olduğu ülke olan Finlandiya'nın yarısından biraz az, en yüksek paya sahip olduğu ülke olan İspanya'nın ise onda biri kadardır. İngiltere'de enformel istihdama katılanlar ortalama olarak haftada yaklaşık 3,7 saat çalışmakta ve saat başına 14 avro kazanmaktadırlar (Pederson, 2003; Pfau-Effinger'in alıntısı, 2004). Bu bulgular, sosyal yardımlarla yaşamlarını sürdüren insanları formel istihdama yönelmeye teşvik eden, sosyal yardımlardan faydalanırken aynı zamanda enformel olarak çalışan insanlara karşı saldırganca bir tutum izleyerek onları hedef haline getiren ve damgalayan liberal refah devleti politikalarını yansıtmaktadır. Ancak, enformel çalışmanın ölçülmesiyle ilgili sorunlar biliniyorken bu hipotezin doğrulanması güçtür. Eldeki veriler ancak karşılaştırma yapmak amacıyla kullanılabilir.

Ücretli enformel istihdam, eviçi rolleri yansıtacak şekilde erkeklerin evle ilgili tamirat işleri gibi vasıflı olmayı gerektiren işlere odaklanır. Kadınların ise temizlikçilik, ücretli bakım gibi vasıflı olmayı gerektirmeyen işlerle ilgilendikleri toplumsal cinsiyetçi bir yapıya sahiptir (Pahl, 1984; Williams ve Winderbank, 1998). Evle ilgili tamirat işleri gibi enformel istihdamın kazancı yüksek biçimleriyle, serbest çalışan ve vasıflı erkeklerin uğraşması söz konusudur. Başka bir deyişle, erkeklerin çoğu açısından sahip oldukları formel çalışma vasıflarını enformel piyasaya doğrudan aktarmak ve bu vasıflarının karşılığını almak mümkün olabilirken, kadınların çalışması genellikle piyasada yüksek ücrete layık görülmeyen eviçi rollerini yansıtmayı sürdürür.

Aile içindeki bakım hizmetlerinin niceliksel bir profilinin çıkarılması sorunludur, ancak ailelerde (*private households*) örgütlenen ücretsiz çocuk ve yaşlı

bakımı hizmetleri orantısız bir şekilde kadınların üstüne kalmaktadır. Ailenin geçiminden erkeğin sorumlu olduğu geleneksel aile modelinde ve toplumsal cinsiyet sisteminde yaşanan aşınma, eviçi işbölümünde karşılığını tam anlamıyla henüz bulmuş değildir. Bond ve Sales'in (2001:245) birlikte yaptıkları bir araştırmaya göre, erkeklerle kadınların sınıfsal durum, ücret ve çalışma saatleri bakımından eşit konuma sahip oldukları hallerde bile erkeğe oranla kadın hâlâ oldukça fazla ev işi yapmaktadır. İngiltere'de yaşayan kadınların ücretli ve ücretsiz çalışmanın getirdiği "çifte yükü" (*double burden*) taşımaya, dolayısıyla da istihdam, gelir ve refah alanlarında dezavantajlı konumda kalmaya devam ettiklerini söyleyebiliriz.

Aile yapısındaki ve çocuklu kadınların istihdam oranlarındaki değişmeler nedeniyle çocuk bakımı meselesi son yıllarda kamuoyunun giderek daha fazla ilgisini çekmeye başlamıştır. Savaş sonrası dönemde görev yapan hükümetler çocuk bakımını aileyi ilgilendiren özel bir mesele olarak görmüşlerdir. Ancak, son Muhafazakâr Parti hükümeti 1990'ların ortasında politika değişikliğine giderek çocuklu kadınların çalışmasını teşvik etmek amacıyla düşük gelirli ailelere çocuk bakımı yardımı yapılması uygulamasını başlatmıştır (Kiernan vd., 1998: 273). İşçi Partisi hükümeti döneminde bu politika hız kazanarak devam ettirilmiştir. İşçi Partisi hükümeti 1998'de üç ve dört yaşındaki bütün çocukların çocuk yuvalarından parasız olarak faydalanmasına karar vermiştir. Düşük gelirli ailelerin yaşadığı ve hizmetlerin yetersiz olduğu bölgelerde Güvenli Başlangıç ve Çocuk Merkezleri uygulamalarının başlatılması, Çalışma Vergisi İndiriminin getirilmesi düşük gelirli çalışan ebeveynlerin omuzlarındaki çocuk bakımıyla ilgili mali yükü hafifletmiştir (Rake 2001; Lewis, 2002; Land, 2003). Böylece, bu ebeveynlerin devlet yardımlarının desteğiyle piyasadan satın alabilecekleri ücretli çocuk bakımı hizmetlerinde büyük bir artış yaşanmıştır.

Günümüzde bu tür yardımlar bütün aileleri kapsayacak şekilde genişlemiştir. Çocuğun okul öncesi dönemdeki bakımı hâlâ ailelerin sorumluluğu altındadır; ancak artık aile dışından desteklenmesi de söz konusudur. Yaşlıların bakımı İngiltere'de büyük ölçüde aile içinde yapılmaya devam etmektedir. Bakım hizmetini sağlayanlar esasen yaşlılar ve vasıfsız kadın bakıcılardan (*women care workers*) meydana gelmektedir. Huzur evlerinde (*residential communal establishments*) bakılan yaşlı kadın ve erkeklerin 2001 yılındaki oranı, 1990'ların ilk yıllarına göre biraz düşerek sırasıyla %2,6 ve %5,9 olmuştur (Office of National Statistics). Doğum oranlarının düşmesi ve ortalama yaşam süresinin yükselmesi sonucunda 65 yaşın üzerindeki kişilerin İngiltere nüfusuna oranı 1971 ile 2001 yılları arasında yüzde üç artmıştır. Yaşlı insan sayısının önümüzdeki yirmi otuz yıl içerisinde 16 yaşın altındakilerin sayısını aşması beklenmektedir. Sonuç olarak, yaşlı bakım hizmetlerine olan gereksinim giderek artmıştır ve artmaya devam edecektir (Office of National Statistics).

İngiliz toplumunda gönüllü çalışma önemli bir yer tutmaktadır. 1998'de ya-

pılan bir anket çalışmasının sonuçlarına göre ankete katılanların üçte biri 1997'de gönüllü çalışma faaliyetlerine katılmıştır. Ancak katılımcıların gönüllü çalışma konusundaki düşünceleri karışıktır. Katılanların çoğu, gönüllü çalışmanın topluma katkıda bulunduğunu hissetmenin önemli bir yolu olduğu görüşünü paylaşmakta; yarıya yakını da İngiliz toplumunun gönüllülere gereğinden fazla bağlı olduğunu düşündüğünü belirtmektedir (Office of National Statistics). Kamuoyunun sosyal hizmetlerin sağlanmasında devletin öncü bir rol üstlenmesini beklediği söylenebilir.

Özetleyecek olursak, görece küçük bir büyüklüğe sahip olmasına karşın İngiltere'deki enformel çalışma sektörü insanların yaşamlarında hayatî bir rol oynamaktadır. Kadınların çalışma isteklerinde ve nüfus yapısında yaşanan değişimler özellikle bakım işinin bir dönüşüm sürecinden geçtiğini ifade etmektedir. Bakım hizmetlerinin metalaşan biçimlerine yönelik talebin artmasıyla birlikte çoğunlukla kadınların çalıştığı bu alandaki istihdam imkânları çoğalmaktadır.

Enformel istihdam: Büyüklüğü, biçimleri ve açıklanması

Enformel istihdamın doğası gereği resmî kayıtların dışında kalması bir yandan takip edilmesini ve hesaplanmasını güçleştirirken, öte yandan da olabildiğince doğru bir şekilde tahmin edilebilmesi amacıyla geliştirilen yöntemleri tartışmalı hale getirmektedir (Leonard, 1998; MacDonald, 1994; Williams ve Winderbank, 1998; Fergi, 1999; Tanzi, 1999; Thomas, 1999; Schneider, 2001). Vergi kaçağına ve sosyal yardımlarda sahtekârlığa, dolayısıyla gelirlerde kayba ve harcamalarda artışa yol açması nedeniyle, hükümetler, enformel istihdamı azaltmaya çalışmaktadırlar (Lord Grabiner QC, 2000: 3).

Enformel istihdamın tahmin edilmesi amacıyla geliştirilen yöntemlerin tartışma konusu olmasına karşın, İngiltere ile ilgili yapılan çalışmalar enformel sektör istihdamının istihdam statüsüne, cinsiyete ve etnik kökene bağlı olarak kendi içinde parçalı bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir. İşsiz, vasıfsız etnik azınlıklar veya kadınlar enformel istihdama katıldıklarında, temizlikçilikte, parça başına işlerde veya otellerle restoranlardaki işlerde olduğu gibi bu faaliyetlerin tekrarlanan, düşük ücretli ve sömürücü bir nitelikte gerçekleştiği gözlenmektedir (Pahl, 1984; Williams ve Winderbank, 1998). Öte yandan, İngiltere'de enformel işlerin büyük bir kısmı formel çalışanlar tarafından yerine getirilmektedir. Özerk, rutin olmayan ve ücreti dolgun işlerden ağırlıklı olarak bu kesim faydalanmaktadır; çünkü vasıflı formel çalışanların becerilerini enformel amaçlarla kullanma şansı bulunmaktadır (Pahl, 1984; Williams ve Winderbank, 1995; Morris, 1995). Örnek vermek gerekirse, bir su tesisatçısı formel işini yaparken tanıştığı bir müşteri için peşin para karşılığında hafta sonu çalışabilir. Dolayısıyla, enformel emek piyasasının parçalı yapısının zaten avan-

tajlı durumda olan bir kesime görece iyi ücretlerle çalışma imkânı sağladığı söylenebilir (Williams ve Winderbank, 1998; Pahl, 1984).

Cinsiyet, enformel istihdamın çözümlenmesinde dikkate alınması gereken önemli bir kategoridir. Enformel istihdama katılan erkekler genellikle evle ilgili bakım ve onarım türü işlerde çalışırken, kadınlar tipik olarak ev içinde yaptıkları faaliyetlere benzeyen temizlikçilik, hizmetçilik, bakıcılık ve aşçılık gibi pek fazla vasıflı olmayı gerektirmeyen hizmet işlerinde çalışmaktadır (Pahl, 1984; Williams ve Winderbank, 1998: 68). Williams ve Winderbank, erkeklerle karşılaştırıldığında kadınların enformel istihdama katılımlarının daha düşük olmasına karşın, bunun genel olarak kadınların ücretli istihdama düşük katılımlarının bir yansıması olduğunu, aslında kadınların bu tür bir çalışmayı yaşamlarıyla daha kolay örtüştürebilmeleri nedeniyle istihdama katılma konusunda kadınlarla erkekler arasında gözlenen farkın enformel çalışma söz konusu olduğunda daha düşük olduğunu savunmaktadır (1998: 66-7). Dolayısıyla, enformel istihdam, formel işgücüne katılmakta veya formel iş hayatı ile ailevi yükümlükleri arasındaki dengeyi sağlamakta zorlanan kadınların çalışmasını kolaylaştırmaktadır.

İngiltere nüfusunun önemli bir kesimi ücretsiz aile emeği olarak hasta, özürlü ve yaşlı bakımıyla ilgilenmektedir. Nisan 2001'de, 58,8 milyonluk toplam nüfusun 5,9 milyonluk bir kısmının enformel bakıcılık yaptığı belirlenmiştir. Bunlar arasında yaşı yetmiş beşin üzerinde olan 179.000 erkek ve 169.000 kadın bakıcı da bulunmaktadır (Office of National Statistics). Genellikle kadınların omuzlarına kalan bakımla ilgili yükümlülükler hem kadınların çalıştıkları zamanın büyük bir kısmını doldurmakta, hem de formel veya enformel olarak ücretli bir işte çalışmaları önünde engel teşkil etmektedir. Öte yandan, çok sayıda kadın bakımla ilgili faaliyetlerden edindikleri tecrübenin yardımıyla ücretli bakıcılık yapmaktadır. Sonuç olarak, ücretli olsun ücretsiz olsun formel ve enformel bakım hizmetlerinin büyük bir kısmı kadınlar tarafından yapılmaktadır.

Enformel istihdamın bir başka önemli kaynağı göçmen işçilerdir. Emek piyasalarında marjinal bir konuma itilen göçmen işçilerin ürünlerle hizmetlerin ekonominin ana faaliyet alanına göre daha ucuza sağlandığı paralel bir ekonomi oluşturulmasında oynadıklara role çeşitli çalışmalarda değinilmiştir (Sassen, 1997; Castells ve Portes, 1989). İngiltere'de, beyaz nüfusla karşılaştırıldığında yaşamlarını düşük bir gelir düzeyiyle sürdüren ve son derece yüksek bir işsizlikle karşı karşıya olan etnik topluluklar bulunmaktadır. Tam günlü işlerde düşük bir paya sahip olan etnik azınlıklar yarı-vasıflı ve vasıfsız kol emeği gerektiren işlerde yüksek oranda temsil edilmektedir (Oven, 1994; Ahmad vd., 2003). Bu etmenlerin yanı sıra etnik azınlıkların mekânsal olarak düşük gelirli ailelerin oturduğu mahrumiyet bölgelerinde yoğunlaşmış olduğu gerçeği de dikkate alındığında, bu grupların etnik kültürlerin sonucu olarak değil de mecburiyetten ötürü enformel istihdama katılmalarının daha olası olduğu söylenebilir (Williams ve Winderbank, 1998: 84).

Enformel istihdama katılan ve bu tür istihdamı talep eden aileler arasında karşılaştırma yapıldığında düşük ve yüksek gelirli aileler arasında belirgin bir ayrışma olduğu dikkati çekmektedir. Southampton ve Sheffield bölgelerinde yapılan karşılaştırmalı bir çalışmada farklı gelir düzeylerine sahip olan, farklı coğrafi yerlerde yaşayan ailelerin ihtiyaç duyulan alanlarda enformel istihdama katılımları ve buna yönelik talepleri incelenmiştir. Örneklemin %78,2'sini temsil eden düşük gelirli aileler ücretli enformel istihdamın %62,5'ini, %28,2'lik kesimini oluşturan ve banliyölerde yaşayan orta sınıfa mensup aileler ise %37,5'ini oluşturmaktadır. Bu sonuçlara göre orta sınıflar enformel çalışmaya görece daha fazla katılmaktadır. Enformel çalışmadan sağlanan gelir düzeyinde de farklılıklar görülmektedir; bir saatlik enformel çalışma karşılığında ortalama 3,40 sterlin kazanan düşük gelirli ailelerin ortalama gelirleri 90,24 sterlin olurken, saat başına ortalama 7,50 sterlin kazanan orta gelirli ailelerin ortalama gelirleri ise 166,50 sterlin olmaktadır. Yoksul ailelerin yaşadıkları mahallelerle karşılaştırıldığında zengin ailelerin yaşadıkları mahallelerde işlerin büyük bir kısmı ücretli enformel çalışma aracılığıyla yerine getirilmektedir (Williams ve Winderbank, 2002: 243). Sonuç olarak, orta gelir grubundaki ailelerin enformel istihdama katılmaları ve bu faaliyetlerden dikkate değer bir gelir edinmeleri çok daha olasıdır.

Ancak, enformel çalışmayı seçenlerle bu yönde talebi olanlar açısından asıl motivasyon kaynağının işin kazançlı olmasından çok arkadaşlar, komşular ve akrabalar arasındaki karşılıklı yardımlaşma ilişkileri olduğu görülmektedir (Williams, 2004). Ahlâki ekonomik etmenlerin etkisiyle gerçekleşen bu kâr amaçlı olmayan enformel ücretli faaliyetlere zengin banliyölerden çok mahrumiyet bölgelerinde rastlanmaktadır (Williams, 2004: 11).

Enformel istihdamın biçimleri ve başlıca ekonomik özneleri hakkında yukarıda yaptığımız özet, sınıf ve cinsiyetin en önemli belirleyiciler olduğunu göstermektedir. Ev tamiratı gibi "erkek işleri" ile karşılaştırıldığında aşçılık, temizlikçilik ve bakıcılık gibi "kadın işleri" daha düşük ücretlendirilmektedir. Araştırmalar orta sınıf ailelerin farklı enformel istihdam çeşitlerine yönelik talep yaratmanın yanı sıra daha yüksek gelirli enformel çalışma biçimlerinin bizzat sağlayıcısı olduklarını göstermektedir. Düşük gelirli topluluklar ve özellikle de mahalleler arasında iyilik yapmaya, karşılıklı yardımlaşmaya ve birbirine destek olmaya dayanan ahlâki bir ekonominin uzunca bir geçmişinin olması, günümüz İngiliz toplumunda etkisini sürdüren gündelik yaşamın örgütlenmesinde enformel istihdamın güçlü bir geleneksel role sahip olduğuna işaret etmektedir.

Kurumsal etmenlerin enformel istihdamdaki rolü

İktidara gelen hükümetlerin takip ettikleri politikaların İngiltere formel istihdam piyasanın doğası ve yapısı üzerinde etkisi olmuştur. Muhafazakâr Parti'nin 1980'lerde ve 1990'larda hayata geçirdiği kapsamlı reformların sonucun-

da İngiltere ekonomisi daha liberal ve piyasaya dönük bir yapıya bürünmüştür. Bu, devlete ait endüstrilerin özelleştirilmesi, gelirler, temettüler ve fiyatlar üzerindeki denetimlerin kaldırılması, işçi sendikalarının gücünün azaltılması yoluyla gerçekleştirilmiştir. 1997'de iktidara gelen İşçi Partisi bu politikalardan geri adım atmamış, hatta piyasaya daha fazla rol atfeden bir ideolojik yaklaşımı benimsemiştir. Bununla birlikte aktif emek piyasası politikaları yoluyla sosyal içerilme konusuna odaklanan politikalar izleyerek bazı sosyal demokrat ilkeleri uygulamaya geçirmiştir.

İşçi Partisi hükümetinin izlediği sosyal politikanın ana amacı insanların refah yardımlarına bağımlılığını azaltarak istihdama katılmalarını sağlamaktadır ve bu politikaların hedeflediği başlıca toplumsal kesimler düşük gelirli ailelerle çocuklu kadınlardan meydana gelmektedir. Geçtiğimiz on yıllık dönemde ekonomik koşulların oldukça olumlu olmasının da etkisiyle bu aktif emek piyasaları politikaları işsizliğin ve aktif olmayan nüfusun azalmasına katkıda bulunmuştur. Bu politikaların enformel istihdam üzerinde etkisi olup olmadığı, eğer olduysa nasıl bir etkisi olduğu spekülasyona açık bir konudur. Nüfusun formel istihdama katılan kesiminin toplam nüfusa oranı artarken, yapılan nitel çalışmalar İngiltere'de ekonomik edilgenlikle (*economic inactivity*) enformel istihdam arasında herhangi bir ilişki olmadığına işaret etmektedir. Bu nedenle, daha düşük vasıflı kesimlerin Yeni Anlaşma programları aracılığıyla emek piyasasına dahil edilmesinin daha yüksek gelirler elde edilmesini ve sosyal içerilmeyi sağlayacağını iddia etmek mümkün olmaktadır. Buna karşın, bunun zorunlu olarak enformel istihdam kalıplarında değişikliğe yol açacağı söylenemez.

Kullanıcılara doğrudan ödeme yapılması uygulamasının yasalaştırılması sonucu "bakım işlerinin metalaşması" aynı zamanda bakım hizmetlerinin enformelleşmesine yol açmış, kadınların enformel istihdam içindeki rollerini etkilemiştir (Ungerson, 1997). Kadınlar, metalaşan bakım işlerinin alıcıları olan yaşlı ve özürlüler için önemli bir gündelik, enformel emek kaynağı haline gelmiştir. Ungerson, ev içi yaşamlarının gerekleri çerçevesinde kadınların sosyal olmayan (*unsocial*) saatlerde gündelik işlerde çalışıp kendileri ve çocukları için para kazanabildiklerini belirtmektedir (Ungerson, 1997: 50). Aslında, başkaları için sosyal olmayan saatler kadınlar açısından hem çalışıp hem de ev içi yükümlülüklerini yerine getirmelerinin mümkün olduğu yegâne zamandır.

Metalaşan bakım hizmetleri piyasasının genişlemesi, akraba, arkadaş ve komşu ağları aracılığıyla kadınların kişisel yardımcılar olarak istihdam edilmesine dayanmaktadır. Ancak, kadın emeğine yönelik bu talep artışının olumsuz yönleri de bulunmaktadır. Ungerson, kadınların sağladığı hizmetlerin düşük gelirli işler olduğunu, kadın emeğine mali açıdan yüksek değer biçilmediğini göstermiştir. Yapılan sözleşmelerin bazıları vergi ve sosyal yardım sistemlerine göre suç teşkil etmektedir. Dolayısıyla, "görece denetimden yoksun olan ve ciddi biçimde gerekenden az korunan bir emek gücünden meydana gelen 'gri'

emek piyasalarının giderek gelişmesinin, başta yaşlılar ve kadınlar açısından olmak üzere yoksulluğu azaltmayıp tam tersine daha da artırması muhtemeldir" (Ungerson, 1997: 51).

Yukarıda da belirttiğimiz gibi, bakım hizmetleri için doğrudan ödeme yapılmaya başlanması önceden enformel olan bakımla ilgili düzenlemelerin formelleşmesine yol açmıştır. Enformel istihdam ile sosyal politikalar arasındaki nedensel ilişki hakkında yapılabilecek yegâne güvenilir iddianın bu olduğu söylenebilir. Aslında, orta sınıfların enformel istihdama görece daha fazla katılması, işsizliğin (*worklessness*) enformel çalışmanın illa da bir nedeni olması gerekmediğini akla getirmektedir. Konut sahipliğinde ve emlak değerlerinde eşi benzeri görülmemiş artışı dikkate aldığımızda, geçtiğimiz on yıl içerisinde ekonominin sürekli bir canlılık göstermesinin enformel, emlakla ilgili hizmetlere yönelik talepte artışa neden olduğunu ve bundan da en fazla yararlanan kesimin serbest çalışanlar olduğunu düşünüyoruz.

Kültürel etmenlerin enformel istihdamdaki rolü

Enformel istihdamın yaygınlığıyla ilgili en önemli kültürel belirleyici, insanların bu çalışma biçimine karşı tutumlarıdır. Enformel çalışanlar genellikle bu istihdam biçiminin formel istihdamın yerini almaktan çok ona ilave nitelikte bir faaliyet olduğunu düşünmektedirler (Pahl, 1984; Williams ve Winderbank, 1998). Hem enformel olarak çalışıp hem de sosyal yardımlardan faydalan kişiler genellikle ahlâki açıdan yanlış bir şey yaptıklarını düşünmemekte; aksine yalnızca sosyal yardımlarla geçinmelerinin zor olmasından ötürü ek gelire ihtiyaçları olduğunu ve dolayısıyla yaptıklarının meşru olduğunu belirtmektedirler (Williams ve Winderbank, 1998: 54, 60). Yaşamını böyle sürdüren işçilerin çoğu uygun bir formel işte çalışma imkânları olsa enformel işlerinden ayrılmaya hazır olduklarını söylemektedirler. Bu görüşler dikkate alındığında enformel istihdamın İngiltere ekonomisi içinde ağırlıklı bir paya sahip olması ihtimalinin düşük olduğu söylenebilir.

Sosyal yardımlardan faydalanırken veya beyan edilmemiş bir gelir kaynağına sahipken başka bir işte çalışılması konusundaki toplumsal tavır, bu görüşü daha da güçlendirmektedir. Avrupa Değerleri Anketi'ne (2000) göre sosyal yardımlarla ilgili konularda asla sahtekârlık yapılmaması gerektiğini düşünenlerin oranı İngiltere'de %66'dır. Yine de bu rakam 1983 Dünya Değerleri Anketi'ne göre %72 olan oranda bir düşüş olduğuna işaret etmektedir. Benzer biçimde vergi sahtekârlıklarının asla haklı görülemeyeceğini düşünenlerin oranı da %73'ten %56'a düşmüştür. Sosyal yardım ve vergi sahtekârlıklarının İngiltere'de büyük ölçüde tasvip edilmediği, bunun ise enformel çalışmayı azaltıcı bir etkisi olduğu görülmektedir. Sosyal yardım sahtekârlıklarının tasvip edilmemesine karşın sosyal yardım otoriteleri önemsiz sahtekârlıklarla ciddi ve örgütlü

olanlar arasında ayrım yapmaktadır. Ancak her türlü sosyal yardım sahtekârlığının topluma karşı işlenmiş yüz kızartıcı suçlardan sayılmasına yönelik genel bir eğilimin varlığından söz edilebilir.

İngiltere'deki yaygın eğilimin aksine, anket yapılanların sırasıyla %45'inin ve %60'ının sosyal yardım sahtekârlıklarını asla haklı görmediklerini belirttikleri Fransa ve Almanya'da bu tür sahtekârlıkların vergi sahtekârlıklarına göre daha savunulabilir olduğu düşünülmektedir (Williams ve Winderbank, 1998: 60). Hatta Almanya'da vergi sahtekârlığı İngiltere'den daha ağır bir şekilde eleştirilmektedir (ankete katılanların %76'sı olumsuz görüş belirtmiştir). Katılımcıların %46'sının kesinlikle tasvip edilemez olarak değerlendirdiği Fransa'da ise çoğunluk vergi sahtekârlığının haklı gerekçelerinin olabileceğini düşünmektedir.

Özetleyecek olursak; yukarıda bahsettiğimiz sonuçlar, aynı anda hem çalışıp hem de sosyal yardımlardan faydalanmanın tam anlamıyla bir suç olarak görülmemekle birlikte olumsuz değerlendirildiğine işaret etmektedir. Ancak, serbest çalışanların yaygın konut sahipliği biliniyorken katıldıkları enformel ekonomik faaliyetlerin kamuoyu nezdinde daha kabul edilebilir olduğuna ilişkin yapabileceğimiz çıkarımlar tahminden öteye geçmez. Kamuoyunun ve devletin, yasadışı göçmenlere ve bunların katıldıkları enformel ekonomik faaliyetlere hoşgörüyle yaklaşmadığı açıktır. Gazeteler, tartışmalı "sahte" sığınmacılar konusuyla ilişkilendirdikleri bu tür faaliyetlere sıklıkla saldırganca yaklaşmaktadır. Göçmen işçiler, enformel istihdamın şeytani yüzü görülerek sosyal yardımlardan mahrum bırakılmışlardır. Midye toplayarak geçimini sağlayan yirmi bir Çinli göçmen işçinin 2004 yılı Şubat ayında hayatlarını kaybetmesi gibi olayların basının ve kamuoyunun olumsuz tutumu üzerinde fazla etkisi olmamıştır.

Aile içinde yapılan çocuk bakımı: Büyüklüğü, biçimleri ve açıklaması

Büyük ölçüde aile içinde sağlanan bir hizmet olmasına karşın, çocuklu annelerin emek gücüne giderek daha fazla katılmaları nedeniyle çocuk bakımının metalaşması eğilimi hız kazanmıştır. Yapılan bir çalışmanın sonuçlarına göre, ailelerin emek piyasalarına ne ölçüde katıldıklarından bağımsız olarak İngiltere'deki ebeveynlerin %86 gibi büyük bir çoğunluğu bir önceki yıl şu veya bu biçimde çocuk bakımı hizmeti almıştır (La Vella vd., 1999).[1] Ancak, ailenin karakteristik özellikleri ile ebeveynlerin istihdam statülerinin çocuk bakımı hizmetlerini kullanmaları üzerinde etkisi bulunmaktadır. Çocuk bakımı hizmetlerinden en fazla yararlanan kesimler tam zamanlı bir işte çalışan ve yük-

1 Bu araştırma Ulusal Sosyal Bilimler Merkezi adına yapılmıştır. 14 yaşından küçük bağımlı çocuğu bulunan, İngiltere ve Galler'de yaşayan 5152 katılımcıya anket uygulanmıştır. Çalışmada bu ebeveynlerin emek piyasasına katılımları, ücretli ve ücretsiz çocuk bakımı hizmetlerinden ne ölçüde yararlandıkları araştırılmıştır.

sek gelirli ailelerdir. Tam zamanlı çalışan ve yalnız yaşayan ebeveynler (%77 ile) çocuk bakım hizmeti talep eden başlıca kesimi oluştururken, onları sırasıyla (%66 ile) yarı zamanlı çalışanlar ve (%44 ile) hiç çalışmayanlar takip etmektedir (La Vella vd., 1999: 7). Çalışan çocuklu kadınların sosyo-ekonomik statülerine bakılarak bir değerlendirme yapıldığında, vasıflı olmayı gerektirmeyip gerek kol emeğine dayanmayan gerekse kol emeğine dayanan işlerde çalışan çocuklu kadınlara göre uzmanlık gerektiren ve/veya idari işlerde çalışanların çocuk bakımı hizmetlerinden daha fazla faydalandığı görülmektedir (yüzdelik oranlar sırasıyla 60, 58 ve 73'tür). Sonuçta, çocuk hizmetlerinden yararlanma düzeyi tekdüze bir dağılım sergilememekte, büyük ölçüde gelire, istihdam statüsüne ve aile yapısına bağlı olmaktadır.

Çocuk bakımı hizmetlerinde çeşitli seçeneklerin olması, ailelerin genellikle gerek formel gerekse de enformel hizmetlerden tamamlayıcı olacak şekilde yararlanmalarına imkân sağlamaktadır. Ebeveynlerin çocuk bakıcısı seçiminde rol oynayan en önemli etmen, bakıcının çocuğa sevgiyle yaklaşabilecek ve ona ebeveynleri gibi göz kulak olabilecek güvenilir bir kişi olmasıdır. Çocuk yuvaları ve küçük çocuklara yönelik oyun grupları, sosyal ve eğitimsel nedenlerle tercih edilmektedir. Maliyet, güvenilirlik, esneklik ve istendiğinde ulaşılabilirlik gibi etmenler de dikkate alınmaktadır (La Vella, 1999: 4). Eşlerden birinin tam zamanlı bir işte çalışırken, diğerinin ya yarı zamanlı bir işte çalıştığı veya hiç çalışmadığı hallerde çocuk bakıcısı (*childminder*) ve bebek bakıcısı (*babysitter*) kullanılması, bu seçeneğin esnekliğine işaret etmektedir (oran her iki grup için de % 17'dir). Çocuğa arkadaşların veya akrabaların bakması esneklik ve maliyet açısından daha avantajlı olmakta, bu seçenek özellikle çalışan ve yalnız yaşayan ebeveynler tarafından tercih edilmektedir – oran tam zamanlı çalışanlar için % 46 ve yarım zamanlı çalışanlar ise %53'tür (La Vella vd., 1999: 10-11).

Arkadaş veya akrabalar tarafından sağlanan enformel çocuk bakımı hizmetleri bağımlı çocukları olan aileler için önemli bir kaynaktır. La Vella vd., iki ebeveynli ailelerdeki çocuklu kadınların durumu ile karşılaştırıldığında, enformel çocuk bakımı hizmetlerinin çalışan ve yalnız yaşayan çocuklu kadınlar açısından çok daha önemli olduğunu vurgulamaktadırlar – enformel destek alma oranı sırasıyla %68 ve %82'dir. Başka bir deyişle, çocukların babasından aldıkları desteğin az olması nedeniyle yalnız yaşayan çocuklu kadınların arkadaşlarına ve akrabalarına daha fazla ihtiyaç duydukları söylenebilir. Yalnız yaşayan çocuklu kadınların %20'lik bir kesimi açısından çalışabilmeleri için enformel bakıma erişim olanağına sahip olmaları ana belirleyici etmen olmaktadır; bu oran iki ebeveynli ailelerdeki kadınlar için %15'tir (La Vella vd., 1999: 114).

Gerek ücretli gerekse ücretsiz enformel çocuk bakımı önemli bir hizmet biçimi olmayı sürdürmektedir. Kısmen giderek daha fazla sayıda kadının ücretli işlerde çalışmasının etkisiyle, kısmen de çocuk bakımıyla ilgili politikaların sağladığı teşvik sayesinde çocuk bakımının giderek formelleşmesi eğilimine

rağmen enformel bakım hâlâ önemli bir rol oynamaktadır (Land, 2002). Land, işçi sınıfına mensup çocuklu kadınların çocuk bakımı karşılığında annelerine, akrabalarına ve komşularına ödeme yapmasının süregelen bir gelenek olduğunu belirtmektedir. Arkadaş ve akrabalara yapılan ödemeler, gelir ve kaynaklardan en iyi şekilde faydalanmak amacıyla paranın ve hizmetlerin paylaşıldığı karşılıklı birbirine destek olma sisteminin bir parçasıydı. Orta sınıfa mensup çoğu ailenin dadıları ve hizmetçileri vardı; dolayısıyla aradaki ilişki işveren-işçi ilişkisine daha yakındı (Land, 2002: 16). La Vella'nın çalışmasına göre, çocuk bakımını üstlenen arkadaşların %11'ine düzenli olarak para ödenirken, %60'ı ise bunun karşılığında çeşitli hediyeler almaktadır. Keza akrabalara da para ya da hediye olarak bir karşılık ödenmektedir (La Vella vd., 1999: 4).

Çocuk bakımının aile içinde yapılması İngiltere'de hâlâ yaygın olan bir uygulamadır ve kadınların istihdamında gözlenen değişikliklerin ancak cüzi bir etkisi olmuştur. Sınıfsal konumun ve istihdam statüsünün çocuk bakımı konusunda yine ana belirleyiciler olduğu görülmektedir.

Kurumsal etmenlerin aile içinde yapılan çocuk bakımındaki rolü

İngiltere'de uygulanan çocuk bakımı politikalarında son yirmi yıl içinde bir kayma yaşanmıştır. Çocuk bakımının aileye ait özel bir sorumluluk olduğu ve devletin ancak ailenin dağılması durumunda müdahale etmesi gerektiği görüşlerinin etkisiyle çocuk bakımı konusu uzunca bir süre hükümetler tarafından ihmal edilmiştir. Marchbank'e (2000) göre, 1960'larda ve 1970'lerde çocuk bakımıyla ilgili başlıca tartışma konusu eğitimle ilgiliydi ve sosyal çocuk bakımından daha çok çocuk yuvası eğitimine odaklanılıyordu.

İdeolojik bakış açısında ailenin merkezî bir yer işgal ettiği Muhafazakâr Parti hükümetleri, evin geçiminden erkeğin sorumlu olduğu iki-ebeveynli aile modelinin kuvvetlendirilmesi konusuna odaklanıyordu. Uyguladıkları politikalarda çocuklu kadınların çalışmasına ilişkin açık bir karşı çıkışa yer verilmemesine karşın, bu kesime herhangi aktif bir destek sağlanması da söz konusu değildi (Marchbank, 2000). 1980'lerin sonuna gelindiğinde, kamusal çocuk bakımı hizmeti sağlanmasının Muhazafazakâr Parti hükümet politikalarının ihmal ettiği alanlardan biri olmaya devam etmesine karşın, işsizlik oranı ile genç nüfusun istihdam oranındaki düşüşlerin sonucunda endüstri ve ticaret sektörlerinde çocuklu kadınların istihdam edilmesine yönelik talepte bir artış gözlendi. Bu, çocuklu kadınların enformel bakım hizmetlerine bağımlı oldukları anlamına geliyordu. 1991 yılında beş yaşından küçük çocuğu olan kadınların neredeyse beşte ikisi çocuklarının bakımı için ücretsiz aile ve arkadaş desteğinden yararlanıyordu (Kember, 1997: 111). 1997 yılından sonra, ailelere çocuk bakımı hizmeti sağlanmasının İşçi Partisi hükümetinin öncelikli politikalarından biri haline gelmesiyle birlikte kamu politikasında çalışan ebeveynlerin etkin biçimde des-

teklenmesi yönünde bir kayma yaşandı. 1998'de uygulamaya geçirilen Ulusal Çocuk Bakımı Stratejisi ile çalışan ebeveynlerin yararlanabileceği ucuz çocuk bakımı hizmetlerinin yetersiz olduğu kabul edildi ve bu konuda önlemler alınması gerektiği belirtildi. Uygulamaya geçirilen Çocuk Bakımı İçin Vergi İndirimi, ailenin yıllık gelirinin 58.000 sterlinden (veya bir yaşından küçük çocuklu aileler için 66.000 sterlinden) az olduğu durumlarda, 2005 yılı itibariyle ailenin ilk doğan çocuğunun bakım masraflarının 112 sterlinlik, ikinci çocuğun masraflarının 210 sterlinlik bir kısmını karşılamaktadır (www.surestart.gov.uk).

Ulusal Çocuk Bakımı Stratejisi ayrıca okul harici ve eğitime yönelik bakım hizmetleri için de destek sağlamaktadır. Hükümet, bu strateji sayesinde 2004 yılına gelindiğinde 1,8 milyondan fazla çocuğun faydalandığı bir milyon yeni kreş açıldığını, 2006 yılına kadar 450.000 çocuğa daha hizmet sağlanacak yeni kreşlerin açılacağını açıklamıştır (www.surestart.gov.uk). Sağlanan bu yeni çocuk bakımı hizmetlerinin ana kaynağı özel sektör ve özellikle mahrumiyet bölgelerinde yaşayan aileleri hedef alan Güvenli Başlangıç ve Semt Çocuk Yuvaları gibi bir dizi programdır. Hükümet, düşük gelirli ebeveynlere mali açıdan destek olmanın yanı sıra, Eğitim Standartları Dairesi (OFSTED) aracılığıyla yeni bölgelerde ortaya çıkan talebi karşılayacak personelin eğitimini de üstlenmektedir. Sonuç olarak, düşük gelir grubunda yer alan ve ebeveynlerden yalnızca birinin çalıştığı aileler geçmişe oranla günümüzde ucuz çocuk bakımı hizmetlerine daha fazla ulaşabilmektedir. Düşük gelirli ailelere verilen destek ilk defa önemli boyutlara ulaşmıştır (Meyer, 2003). Önceleri düşük gelirli ailelerin gereksinimlerini karşılamak üzere tasarlanan bu politikanın orta sınıfa mensup aileleri kapsayacak biçimde genişletilmesi bu grubun da ücretli bakımdan daha fazla yararlanmasını sağlayabilir.

İşçi Partisi hükümetinin formel çocuk bakımına verdiği açık desteğin arkasında, ne tür bir çocuk bakımı hizmetinin çocukların refahı ve eğitimi açısından daha iyi sonuçlar vereceğine ilişkin görüşleri yatmaktadır. Hükümetin çocuk bakımına giderek daha fazla destek olması ve müdahalede bulunması, ailelerin formel ve enformel çocuk bakımı hizmetlerinden birlikte yararlandıkları eski dengenin giderek metalaşma lehine değişmesine yol açacaktır. Günümüzde İngiltere genelinde çocuk bakıcılarının (evlerinde gün içinde çoçuk bakan kadınlar – childminder) sayısında bir azalma gözlenmesi bu gelişmeyi yansıtmaktadır (Land, 2002).

Özetleyecek olursak; İşçi Partisi hükümetinin Yeni Anlaşma politikası, insanların mümkün olduğunca refah yardımlarına bağımlı olmaktan kurtulup çalışmalarının temin edilmesini, gelir düzeyi düşük ebeveynlerin çalışma yaşamına katılarak devletin sağladığı yardımlarla ev dışında verilen çocuk bakım hizmetlerinin maliyetini karşılamalarını kolaylaştıracak güçlü teşvikler sağlanmasını amaçlıyordu. Her ne kadar bu politika orta sınıfa mensup ebeveynler açısından çocuk bakımının hâlâ "özel" bir mesele olduğu anlamına gelse de,

bu ailelerin mali durumları zaten özel kesimin sağladığı hizmetleri karşılayabilecek durumdadır. Devletin çalışan ailelere ve kurumsallaşmış çocuk bakımı hizmetlerine sağladığı destek, ücretli doğum izni süresinin uzatılmasıyla desteklenmiştir. Yapılan bu kurumsal değişiklikler, ücretli çocuk bakımı hizmetlerine yönelik talebin düzenli olarak artmasını ve çocuklu kadınların istihdamındaki artışı anlamamıza yardımcı olur. Ancak, devletin çocuk bakımı için sağladığı mali desteğin düşük olması, İngiliz ailelerinin çocuk bakımı konusunda geleneksel yöntemlere (*self-reliance*) bel bağlamaya devam etmesinin en önemli belirleyenidir. Ailelerin çocuk bakımıyla ilgili maliyetlere katkılarının %30'u geçmediği çoğu Avrupa ülkesi ile karşılaştırıldığında bu oranın %75 olduğu İngiltere'de aileler "Avrupa'daki en yüksek çocuk bakımı faturasını ödemektedirler" (www.daycaretrust.org.uk/article.php?sid=194). Bu nedenledir ki, bağımlı çocukları olan ebeveynlerin yalnızca %13'ü sürekli olarak formel çocuk bakımı hizmetlerinden faydalanırken geriye kalan büyük çoğunluk enformel çocuk bakımı hizmetlerinden ve aile desteğinden yararlanmayı sürdürmektedir.

Sosyo-yapısal etmenlerin aile içinde yapılan çocuk bakımındaki rolü

1980'lerin ortasından bugüne gelinceye değin, çalışan kadınlar kategorisi içindeki en büyük artış bağımlı çocuğu olan kadınların sayısında gerçekleşmiştir. Okul öncesi yaş grubunda çocuğu olan kadınların oranı 1990'daki %8 düzeyinden 2001'de %57'ye yükselmiştir (Women & Equality Unit, 2002). Yalnız yaşayan ebeveynlerin ve evlenmeden birlikte yaşayan çiftlerin oranlarındaki artış da dikkate alındığında çalışan çocuklu kadınların sayısının artması ücretli çocuk bakımı hizmetlerine olan talebi hızla yükseltmiştir.

Giderek daha çok kadının ücretli çalışmaya yönelmesine karşın toplumsal cinsiyet (*gender*) ile annelik rolleri (*mothering*) arasındaki ilişkide yapısal bir çözülme yaşanmamıştır (Marchbank, 2000: 37). Her ne kadar kadınların ücretli istihdama daha fazla katılmaları ve aile yapısının giderek bireyselleşmesi erkeğin para kazanarak ailesini geçindirmesi modelinin maddi temelini aşındırsa da, bu modelin İngiliz toplumunda hâlâ güçlü bir kültürel ve maddi geçerliliğe sahip olduğu söylenebilir. Erkekler açısından "uygun" görülen iş, hâlâ tam zamanlı çalışmadır. Bu anlayış kadının çalışarak kazandığı geliri erkeğin sağladığı ana gelire yapılan bir katkıya indirgeyerek 'aileyi erkek geçindirir' modelinin sürmesine yardımcı olmaktadır. Dolayısıyla, erkek kadından daha fazla kazanmaya ve yaşamı boyunca daha fazla gelir etme potansiyeline sahip olmaya devam etmektedir (McKie vd., 2001: 238-9). Sonuç olarak, çoğu ailede kadınlar, gerek kendilerinin gerekse de diğer aile üyelerinin ücretli istihdama ve diğer etkinliklere katılabilmesini sağlamak amacıyla çocuk bakımı işini üstlenmeyi sürdürmektedirler (McKie vd., 2001).

Aile içinde yapılan yaşlı bakımı: Büyüklüğü, biçimleri ve açıklaması

Burada enformel yaşlı bakımı kavramı, aile üyeleri, arkadaşlar, komşular ve bu bakımın sağlanmasında önemli rolü olan yaşlılar tarafından sunulan her türlü yardım ve desteği kapsayacak şekilde tanımlanmaktadır. İngiltere nüfusunun giderek yaşlanması, bakım hizmetlerine olan talebi de artırmaktadır ve yaşlıların bakımı konusu politika yapıcıların giderek daha fazla ilgisini çekmektedir (Cameron ve Moss, 2002: 5). Yaşlı insanların çoğu evde bakım hizmeti almaktadır. Büyük bir kısmı akraba ve arkadaşların sağladığı enformel bakımdan yararlanırken görece küçük bir kısmı evde sağlanan formel bakım hizmetlerini kullanmaktadır.

Yaşlılarının bakımı işinin esasen yaşlıların çocuklarına, gelin ve damatlarına ait bir yükümlülük olmaktan çıkıp daha çok eşleri tarafından üstlenilmeye başlanması 1985 ile 1995 arasındaki dönemde gerçekleşen önemli bir değişikliktir. Bu dönemde çocukların üstlendiği bakım hizmetleri yüzde yirmi beş azalırken, eşlerinki ise yüzde kırk artmıştır. Ebeveynleriyle birlikte yaşamayan, ancak onların bakımıyla ilgilenen çocukların sayısı iki milyon civarında sabit kalmıştır (www.statistics.gov.uk/articles/population_trends/intergrational.pt110.pdf). Cameron ve Moss'un yaptıkları çalışmanın sonuçlarına göre, 1998-99 yılları itibariyle, 65 ve daha üzeri yaştaki insanların yaklaşık yarısı yatağa yatma ve kalkma, merdivenleri kullanma, caddede yürüme ve toplu taşım araçlarıyla seyahat etme gibi günlük işlerde eşinin desteğinden yararlanmaktadır. Bu nedenle, yaşlı insanlarla bakım hizmetlerinin sağlanması tek yönlü bir ilişki olarak görülmemelidir. Yaşlılar, bakım hizmetlerinden faydalandıkları kadar bu hizmeti sağlayanlar içinde de önemli bir paya sahiptirler. Diğer yaşlılara hizmet etmelerinin yanı sıra ücretsiz eviçi emeği olarak ev işlerini yapmakta, torunların bakımını üstlenmekte ve gönüllü çalışmalara katılmaktadırlar.

Evde bakım hizmeti alan kişilerin haftada aldıkları ortalama hizmet süresinin 1992'deki 3,2 saat düzeyinden 1999'da 6,3 saate çıkmış olması, yaşlı bakımı hizmetlerindeki değişikliğin bir başka göstergisidir (Cameron ve Moss, 2002). Evde bakım hizmetlerinde gözlenen artış enformel bakıcıların sunduğu bakım hizmetlerinin yaygınlaştığının bir göstergesidir ve aynı zamanda günümüzde daha fazla insanın Ulusal Sağlık Hizmeti'ne (NHS) veya kişisel sosyal hizmetlere bağlı hale geldiğine işaret etmektedir. Yaşlılara uzun vadeli bakım hizmeti sağlanması yükümlülüğü, (ziyaretçi hemşireler ve fizik tedavi dahil olmak üzere) NHS'nin karşıladığı sağlık bakımının tıbbi bileşeni ile yerel otoritelerce finanse edilen veya sunulan uzun vadeli sosyal bakım arasında paylaştırılmıştır.

Ücretli yaşlı bakımı işinin tanımlayıcı özellikleri olan iş güvencesi yokluğu ve bakım işçilerinin kamuoyunda olumsuz bir imaja sahip olması, büyük ölçüde geçici nitelikte ve kadın çalışanların ağırlıklı olduğu bir işgücü yapısının or-

taya çıkmasına katkıda bulunmuştur (Cameron ve Moss, 2002: 14; Holden, 2002: 86-88). Hizmetlerin ucuza sağlanmasına yönelik baskı, ücretli yaşlı bakımıyla uğraşan işgücünün hem geçici niteliğini hem de kadın ağırlıklı olmasını artırıcı yönde etki yapmıştır. Ungerson'a (2000: 629-30) göre, bakıcılık yapan kadınlar iki parçalı bir piyasa yapısında çalışmaktadırlar. Bu piyasanın bir parçası elverişsiz çalışma koşullarına sahip düşük ücret alan kadınları istihdam ederek standartlaşmış hizmetler üretmektedir. Piyasanın diğer parçası ise, eğitimli ve vasıflı personel kullanılarak gelişkin bakım hizmetleri sunmak üzere planlanmış olan yerel otoriterlerdeki ve gönüllü örgütlerdeki iş imkânlarını kapsamaktadır. Kadınlar ya standart bakım hizmetleri sunmak üzere özel şirketlerce (*private agents*) ya da yalnız yaşayan kişilere bakım hizmeti sunmak üzere çok düşük ücretlerle bakım personeli (*community care helper*) olarak işe alınmaktadır (Ungerson, 2000).

Ungerson, bakıcılık işinin bakım hizmetlerine yönelik emek piyasası üzerindeki uzun vadeli etkilerini ve bakım işçilerinin geleceğini sorgulamış ve şu sonuca varmıştır: "Yaşlılığa gelindiğinde ortaya çıkan zincirleme etkiler aşikârdır. Düşük ücretli işlerde ve 'tipik olmayan' biçimde istihdam edilenler, gerek çalışırken karşılaşabilecekleri hastalık ve işsizlik gibi zorunlu hallerden kaynaklanan mali güçlükleri atlatabilmelerini sağlayacak, gerekse emekli olduklarında onlara emekli aylığı bağlayacak sosyal güvenlik hakları söz konusu olduğunda son derece mağdur durumdadırlar. Bu mağduriyet, çok düşük ücretle çalışanların aslında zorunlu olan ulusal sigorta düzenlemesine (*national insurance scheme*) katılmadıkları günümüz İngiliz sosyal güvenlik sisteminin bir özelliği haline gelmiştir" (Ungerson, 1999: 632).

Sonuç olarak; İngiltere'de yaşlıların bakımı alanında önemli değişimler yaşanmakta olduğunu söyleyebiliriz. Bu değişimlerin enformel bakım hizmeti ilişkisinin her iki tarafında da yer alan insanlar açısından uzun vadeli etkileri olacaktır. Nüfusun yaşlanması ve kurumsal yaşlı bakımındaki gerileme yalnızca ücretli bakıcılar için değildir; aile içindeki ücretsiz bakıcılar için de fazladan bir yük getirecek gibi gözükmektedir. 65 yaşın altındaki yaş gruplarında kadın bakıcıların sayısı erkekleri aşarken, 65 yaşın üstünde ise bunun aksinin gözlenmesi dikkat çekici bir noktadır (www.statistics.gov.uk/cci/nugget.asp?id=925). Bunun başlıca sebebi büyük olasılıkla "aynı yaştaki erkeklerle karşılaştırıldığında yaşlı kadınların hareket etme ve kişisel bakımlarını kendi başına yapabilme kabiliyetlerini daha fazla yitirmeleri"dir (S. Arber, 1993: 33-46).

Kurumsal etmenlerin aile içinde yapılan yaşlı bakımındaki rolü

Muhafazakâr Parti hükümetlerinin büyük bir refah devletinden hoşlanmamaları ve bireyciliğe verdikleri destek, sosyal politikada gözlenen "Topluluk İçinde Bakım"a doğru yönelimde belirleyici öneme sahip olmuştur. Topluluk

içinde bakımın öne çıkması eğilimi 1960'lardan bu yana artarak hissedilmektedir ve Muhafazakâr Parti'nin mali tutumluluk, bireysel tercihlere öncelik verme ve sorumluluğun merkezden dağıtılması ilkeleriyle uyumlu olan, farklı ancak birbiriyle bağlantılı iki gündemden kaynaklanmıştır. İlk olarak, kurumsallaşmış bakım hizmetlerinin refah devletinin mali yükünü aşırı artırdığı ve böyle devam etmesi halinde bu yükü daha da artırmaktan başka bir sonucu olmayacağıdır. İkinci olarak, kurumsallaşmanın etik ve etkin olup olmadığı sorgulanıyordu. Zihinsel rahatsızlığı olan hastalarla yaşlıların gereksinimlerinin, "sosyal hizmetler ve sağlık bakanlığı yetkililerince ortaklaşa idare edilecek topluluk temelli hizmetler ağı" kullanılarak bu kişilerin toplulukla bütünleşmelerinin sağlanmasıyla daha iyi karşılanabileceği öne sürülüyordu (Means ve Smith, 1998: 47; Symonds ve Kelly, 1998: 39). Bu politikanın arkasında hizmetlerin yerel gereksinimlere daha duyarlı olacağı ve merkezî hükümet düzeyiyle karşılaştırıldığında yerel hükümetler düzeyinde daha ekonomik biçimde sağlanabileceği görüşleri yatıyordu. 1990'da kabul edilen Ulusal Sağlık Hizmeti ve Topluluk Bakım Yasası (*the National Health Service and Community Care Act*) ile İngiltere'de bakım hizmetlerinin fiilen sunulması yerine parasal destek sağlanması politikasına geçildi. Satın alan-sağlayan ayrımı temelinde bakım hizmetlerinin piyasa tarafından sağlanması düşüncesini öne çıkaran bu uygulama ideal bir "karma refah ekonomisi" (*mixed economy of welfare*) olarak lanse edildi (Ungerson, 2000: 626). Bu yasa, kurumsallaşmanın alternatifi olarak bakım hizmeti müşterilerine hizmetlerden evde faydalanma seçeneği getiriyordu. Bu yasayı takiben artık günümüzde yaşlı insanlar ihtiyaçları olan bakım hizmetlerini ya özel şirketlerden ya da kendi topluluk ağları içinde kendilerine yakın hissettikleri insanlardan satın alabiliyorlar. Yapılan doğrudan ödemeler, bağımlı yaşlıların kendilerine yardımcı olacak bakıcıyı seçebilmelerine, ne çeşit bir bakım hizmetinden ne zaman faydalanacaklarını belirlemelerine imkân sağlıyor. Ayrıca nominal bir bakım veren ödeneği (*nominal care-giver's allowance*) de bulunmaktadır. Bu uygulama sonucunda, bakım hizmetlerinden faydalananların bağımsızlığı ve bakım ilişkileri üzerindeki kontrolleri genişlemiştir.

İşçi Partisi'nin yaşlı insanlara yönelik yaklaşımı, hükümet ve sivil toplum ortaklığı sayesinde topluma katılmaları teşvik edilmesi gereken "aktif yurttaşlar" söylemini yansıtıyor, yaşlıların tüketici olmanın yanı sıra (emeklilik ödenekleri ve diğer destek biçimleri söz konusu olduğunda daha az talepkâr olacak) üreticiler olarak da ekonomiye katkıda bulunmalarına imkân tanıyacak biçimde çalışma yaşamına veya çalışma benzeri faaliyetlere dâhil edilmesini amaçlıyordu (Powell ve Edward, 2002). Bu nedenle, topluluk içinde yaşlılara sağlanacak bakım olanaklarına odaklanılması noktasında İşçi Partisi hükümetleri muhafazakâr öncelleriyle aynı görüşü paylaşmaktadır.

İşçi Partisi hükümetinin yaşlıların bakımı hakkındaki gündemi asıl olarak sosyal hizmetlerde performansın iyileştirilmesine odaklanıyor, hastane, özel ve

topluluk bakım hizmetleri arasındaki uçurumu giderecek çeşitli hizmetlerin uygulamaya sokulmasına öncelik veriyordu (Twigg, 2003: 431). 1999 tarihli Sağlık Yasasının hükümleri paranın kullanımına, sağlık hizmetleri ile sosyal hizmetler arasında kalan alandaki sorumluluğun bölüşülmesine yeni bir esneklik kazandırıyordu. Bu yasayla birlikte, yatırımların yaşlı insanların daha bağımsız hareket edebilmelerini sağlayacak koruyucu (*preventive*) ve iyileştirici (*rehabilitative*) hizmetlere doğru kaydırılması da dâhil olmak üzere, yaşlılara sunulan hizmetlerde olumlu mesafeler katedildi.

Avrupa ülkeleri genelinde benimsenen bir politika olan yaşlı bakımına doğrudan parasal destek (*cash for elderly care*) uygulaması bakım hizmetlerinin "metalaşması"na ve ücretsiz çalışmanın kabul edilmesine yönelik bir değişiklik olarak değerlendirilmektedir (Ungerson, 2004). Günümüzde çok çeşitli çözüm yolları ve ilişkilerinden faydalanılabilmektedir. Özellikle de "tüketim toplumu ve güçlenme etosu söylemine" uygun düşen, komşular, akrabalar ve arkadaşlardan oluşan küçük ölçekli bakım hizmetleri ağları çerçevesinde sağlanan bakım hizmetleri ön plana çıkmıştır (Ungerson, 2004: 15). Sonuçta, Sosyal Harcama Verilerine göre yaşlıların faydalandıkları parasal yardımlar (*cash benefits*) son 18 yılda iki katına çıkmıştır (OECD, 2001). 1980'de GSYİH'nın yüzde 5,10'una denk düşen bu yardımlar 1998'e gelindiğinde yüzde 9,77'ye yükselmiştir. Yaşlılara yapılan parasal yardımlarda hızlı bir artış gözlenirken, yaşlı ve özürlü kişilere sunulan hizmetlerde iyileşme görece sınırlı kalmıştır. Bu hizmetlerin GSYİH içindeki payı 1980 ile 1998 yılları arasında yüzde 0,54'ten ancak yüzde 0,81'e yükselmiştir. Yaşlı bakımı konusunda gerçekleşen kurumsal değişiklikler aile içinde yapılan ücretli, enformel bakım hizmetlerinde belirgin bir artışa yol açarken sosyal hizmetler alanındaki formel istihdamı artırıcı etkisinin sınırlı kaldığı söylenebilir.

Sonuç

İngiliz toplumunda enformel çalışma yalnızca somut bir amacın elde edilmesine yönelik bir faaliyetle sınırlı kalmamakta, aynı zamanda sosyal karşılıklılık, dayanışma ve toplumsal cinsiyet temelli kimliklerle ilgili kültürel uygulamaları da içinde barındırmaktadır. Çalışma yaşamı ve refah politikası alanlarında son yirmi yıl içinde yapılan değişikliklerin enformel çalışma biçimleri ve özellikle de bakım hizmetleri ile ilgili düzenlemeler üzerinde önemli etkileri olmuştur.

Hükümet enformel çalışmanın sivil toplumun güçlendirilmesinde üstlenebileceği önemli rolün farkına varmıştır. Özellikle de formel istihdam piyasasında ekonomik olarak aktif olmayan kesimlerin enformel çalışmaya dahil olabildikleri düşünülürse enformel istihdamın önemi daha iyi anlaşılabilir. Ancak, hükümetin enformel çalışma düzenlemelerine karşı verdiği tepki bunları yargılama ve formelleştirme doğrultusunda olmuştur. Özellikle gençler ve işsiz ebeveynler söz

konusu olduğunda, hükümet politikaları sürekli olarak "çalışma" karşısında "istihdamı" destekleyip enformel istihdamdan uzaklaşılmasını teşvik etmekte, dolayısıyla enformel çalışmanın cazibesini azaltmaya ve istihdamla karşılaştırıldığında enformel çalışmaya daha az değer vermeye devam etmektedir. Refah yardımı ile yaşayanların çalışma yaşamına katılması programları ve çocuklarla yaşlılara yönelik aktif bakım hizmeti politikaları, bakım faaliyetlerinin metalaşması sonucunu doğurmuştur. Metalaşma, enformel bakım işçilerinin de sosyal haklardan ve güvencelerden yararlanmasına yol açmasına karşın, bu tür işler düşük ücretli ve görece güvencesiz olmayı sürdürmektedir. Ancak, hükümet, doğrudan ödemeler yapılması yoluyla özellikle yaşlıların gençlere, yaşlılara ve özürlülere sundukları enformel bakım hizmetlerine destek olmaya kararlı gözükmektedir.

Aile yapısındaki ve kadınların çalışma beklentilerindeki değişikliklerin enformel çalışmada gözlenen değişikliklere katkısı olmuştur. Bakım hizmetlerinin formelleşmesi pek çok aile açısından faydalı olmuştur ve çocuklu kadınların yüklerini azaltarak onların istihdama katılmasını kolaylaştırmıştır. Ancak, bakım hizmetlerinin sosyal değerinin farkına varılarak ödüllendirilmesi, formel istihdamın enformel düzenlemelerin yerini alabileceği ve alması gerektiği inancına dayanmaktadır. Bakım hizmetlerine yönelik hükümet politikaları formel düzenlemelerin enformel olanlardan daha iyi olduğu varsayımından kaynaklanmaktadır. Bu varsayım bir ölçüde, bu tür faaliyetlerin sivil topluma katkıda bulunduğu ve formelleştirildiği takdirde hükümetin bu faaliyetleri daha iyi takip edip destekleyebileceği düşüncesinin bir yansımasıdır. Hükümet politikaları, bakım hizmetlerinde daha fazla seçenek sunulmasını, kurumsal bakımdan daha fazla değer üretilmesini desteklemek amacıyla enformel ilişkilere müdahale edilmesini ve bakıma sunulan enformel ilişkilerin kuvvetlendirilmesini amaçlamaktadır. Formelleşme aynı zamanda işsizlik oranını ve ekonomik açıdan edilgen olanların oranını azaltarak hükümete de fayda sağlar. Ancak, enformel bakım hizmetlerinin formelleştirilmesi yalnızca "somut amaçlar"a odaklanılarak toplulukları kuvvetlendirip geliştirebilecek sosyal dayanışmanın tehlikeye atılmasına neden olabilir.

KAYNAKÇA

Ahmad, F; T. Modood ve S. Lissenburg (2003) South Asian Women and Employment in Britain: The Interaction of Gender and Ethnicity, Policy Studies Institute.

Allan, G. ve G. Crow (2001) *Families, Households and Society*, Palgrave, New York.

Bond, S. ve J. Sales (2001) "Household Work in the UK: An Analysis of the British Household Panel Survey 1994" *Work, Employment and Society*, Cilt:15 Sayı:2 s:233-250.

Cameron, C. ve P. Moss (2002) Care Work in Europe: Current Understanding and Future Directions, National Report-United Kingdom, Surveying Demand, Supply and Use of Care, Thomas Coram Research Unit, Institute of Education, University of London.

Davey, A. ve D. Patsios (1999) "Formal and Informal Community Care to Older Adults: Comparative Analysis of the United States and Great Britain" *Journal of Family and Economic Issues*, Cilt:20 Sayı:3 s:271-299.

Dena, H. and M. Melrose (1996) "Unravelling Citizenship: the Significance of Social Security Benefit Fraud" *Critical Social Policy*, 16 s:3-31.

Gray, A. (2001) "'Making Work Pay' – Devising the Best Strategy for Lone Parents in Britain" *Journal of Social Policy* Cilt:30 Sayı:2 s:189-207.

Hakim, C. (1996) *Key Issues in Women's Work: Female Heterogeneity and the Polarisation of Women's Employment*, Athlone, Londra & Atlantic Highlands, NJ.

Holden, C. (2002) "British Government Policy and the Concentration of Ownership in Long-term Care Provision" *Age&Society*, Cilt:22 s:79-94.

ILO (2002) *Women and Men in the Informal Economy: A Statistical Picture*, ILO, Cenova.

Jones, C. ve T. Novak (1999) *Poverty, Welfare and the Disciplinary State*, Routledge, Londra.

Kember, M. (1997) "Introduction" *Women and Social Policy: A Reader* içinde, C. Ungerson ve M. Kember (der.), Macmillan, Londra.

La Valle, I, S. Finch, A. Nove, ve C. Lewin (1999) *Parents Demand for Childcare*, National Centre for Social Research, Research Report RR176, DfEE.

Labour Market Trends (1999) Women in the Labour Market Results from the Spring 1998 LFS, Government Statistics Services.

Land, H. (2002) "Spheres of Care in the UK: Separate and Unequal" *Critical Social Policy*, Cilt:22 Sayı:1 s:13-32.

Leonard, M. (1998) Invisible Work, Invisible Workers: The Informal Economy in Europe and the US, Macmillan, Londra.

Levitas, R. (1998) *The Inclusive Society? Social Exclusion and New Labour*, Macmillan, Basingstoke.

Lewis, J. (2003) "Developing Early Years Childcare in England, 1992-2002: The Choices for (Working) Mothers" *Social Policy and Administration*, Cilt:37 Sayı:3 s:219-238.

Lister, R. (2002) "The Dilemmas of Pendulum Politics: Balancing Paid Work, Care and Citizenship" *Economy and Society*, Cilt:31 Sayı:4 s:520-532.

Little, J (1997) "Constructing of Rural Women's Voluntary Work" *Gender, Place and Culture* Cilt:4 Sayı:2 s:197-209.

Lord Grabiner QC (2000) "The Informal Economy" HM Treasury, www.hm-treasury.gov.uk.

MacDoland, R. (1994) "Fiddly Jobs, Undeclared Working and the Something for Nothing Society" *Work, Employment and Society*, Cilt:8 Sayı:4 s:507-30.

Marchbank, J. (2000) *Women, Power and Policy: Comparative Studies of Childcare*, Routledge, Londra.

Massey, D. (1984) *Spatial Divisions of Labour: Social Structures and the Geography of Production*, Macmillan, Londra.

McKie, L; S. Bowlby ve S. Gregory (2001) "Gender, Caring and Employment in Britain" *Journal of Social Policy*, Cilt:30 Sayı:2 s:233-258.

Meyer, T. (2000): Notes From a Booming Island. Wie Aufschwung und soziale Ungleichheit in Großbritannien zusammengehen und was New Labour daran ändert *femina politica* Cilt:9 Sayı:2 s:38-50.

— (2003): Politik der Einsichtigen für die Schwachen? Ursachen für die Expansion der Familienpolitik am Beispiel Großbritanniens. *Zeitschrift für Sozialreform* Cilt:49 Sayı:4 s:596-612.

Morris, L. (1995) *Social Divisions: Economic Decline and Social Structural Change*, UCL Press, Londra.

OECD (2002) Social Expenditure Database SOCX, 3rd Edition 2001 and OECD Social Expenditure.

Overn, D. (1994) *Ethnic Minority Women and the Labour Market*, Equal Opportunities Commision, Manchester.

Pahl, R. E. (1984) *Division of Labour*, Blackwell, Oxford.

Pfau-Effinger, B. (2004) "Informal work in a comparative perspective in six EU member states Denmark, Finland, Germany, Great Britain, Poland and Spain", FIWE projesi kapsamında hazırlanan ve Polonya Cracow'daki proje toplantısında sunulan makale, 14-15 Mayıs 2004.

Portes, A. ve M. Castells (der.) (1989) *The Informal Economy: Studies in Advanced and Less Developed Countries*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Powell, J. L. ve M. M. Edwards (2002) "Policy Narratives of Aging: The Rights Way, the Third Way or the Wrong Way" *Electronic Journal of Sociology* ISSN: 1198 3655.

Rake, K. (2001) "Gender and New Labour's Social Policies" *Journal of Social Policy*, Cilt:30 Sayı:2 s:209-231.

Renooy, P. (1990): The Informal Economy: Meaning, Measurement and Social Significance, no. 115, Amsterdam: Netherlands Geographical Studies.

Sassen, S. (1997) "Informalization in Advanced Market Economies', *Issues in Development Discussion Paper: 20*, ILO, Cenova.

Smith, D. J. (1998) *The 1997 National Survey of Volunteering*, The National Centre for Volunteering, Londra.

Smith, D.M. (2000) "Dealed Out? Welfare to Work and Social Exclusion" *Local Economy*, Cilt:15, Sayı:4 s:312-324.

Tanzi, V. (1999) "Uses and Abuses of Estimates of the Underground Economy" *Economic Journal*, Sayı:109 (Haziran) s:338-347.

Taylor-Gooby, P. (2001) "Welfare Reform in the UK: The Construction of a Liberal Consensus" *Welfare State under Pressure* içinde, Peter Taylor-Gooby (der.), Sage Publications, Londra, Thousand Oaks, New Delhi. s:147-170.

Thomas, Jim (1999) "Quantifying the Black Economy: 'Measurement without Theory' Yet Again" *The Economic Journal* Sayı:109 s:F381-F389.

Twigg, J. (2003) "The Body and Bathing: Help with Personal Care at Home", C.A. Faircloth (der.), *Ageing Bodies: Images and Everyday Experiences* içinde, Altamira Press, Walnut Creek, CA.

Ungerson, C. (1997) "Give Them the Money: Is Cash a Route to Empowerment?" *Social Policy & Administration*, Cilt:31 Sayı:1 s:45-53.

Ungerson, C. (2000) "Thinking About the Production and Consumption of Long-Term Care in Briatin: Does Gender Still Matter?" *Journal of Social Policy*, Cilt:29 Sayı:4 s:623-643.

Van Berkel, R. I. H. Moller ve C.C. Williams (2002) "The Concept of Inclusion/Exclusion and the Concept of Work" *Active Social Policies in the EU: Inclusion through Participation* içinde, R. van Berkel ve I. H. Moller (der.), The Policy Press, Bristol.

Williams, C.C. (2002) "Harnessing Voluntary Work: A Fourth Sector Approach" *Policy Studies*, Cilt:23 Sayı:3/4 s:247-260.

Williams, C.C. (2004) "Cash-in-Hand Work: Unravelling Informal Employment From the Moral Economy of Favours" *Sociological Research Online* Cilt:9 Sayı:1.

Williams, C.C. ve J. Winderbank (1998) *Informal Employment in the Advanced Economies: Implications for Work and Welfare*, Londra ve New York, Routledge.

Williams, C.C. ve J. Winderbank (1999) "The Formalisation of Work Thesis: A Critical Evaluation" *Future*, Sayı:31 s:547-558.

Williams, C.C. ve J. Winderbank (2002) "The Uneven Geographies of Informal Economic Activities: A Case Study of two British Cities" *Work, Employment and Society*, Cilt:16 Sayı:2 s:231-250.

İnsan hakları bağlamında embriyonun moral statüsü

*Aykut Çoban**

Marx *Yahudi Sorunu* başlıklı çalışmasında, burjuva toplumunda insan haklarına konu olan insanı, egoist, kendine yeterli, kendi çıkarlarının peşinden koşan ve toplumdan yalıtılmış birey olarak ortaya koyar. Örneğin güvenlik hakkı, böyle bir insanın kişiliğini, haklarını ve mülkiyetini garanti altına alır. Egoizmin sigortası olarak güvenlik hakkı, toplumsal ilişkilerden koparılmış bir insanı gerektirir ve bu insanın egoist çıkarlarını meşrulaştırır (Marx, 1978: 42-3; 1997: 32-35). Liberal-bireyci geleneğin beslediği bir haklar söylemi ve pratiği bireylerin temel çıkarlarını ve iyi-oluşlarını[1] koruyacaksa, bu korumanın nedeni, insanların birbirleriyle ilişkilerinde özerklik, karşılıklı saygı, merhamet ve iyilikseverlik ilkelerine güvenilemeyeceği bir toplumsal yaşam koşullarında yaşamalarıdır (Benton, 1993: 121-122). Bu demektir ki, kapitalist yaşam koşullarında anılan ilkelerin gerçekleşmesine duyulan güvensizlik nedeniyle insan haklarının korumasına gerek duyulur. Liberal-bireyci insan hakları kapitalist ilişkilerin egemen olduğu bir toplumun ürünüdür ve bu toplumun işleyiş mekanizmalarını sürdürme işlevi üstlenmiştir. Bu bakımdan, liberal söylemde insan hakları hem kapitalist toplumsal ilişkilerin sonucudur hem de bu ilişkilerin meşrulaştırıcısıdır.

Liberal-bireyci haklar söyleminin beslediği insan haklarının eleştirisine yönelik bu özlü saptama, hakların toplumsal ve siyasal olarak gömülü olduğu yapılarla ilişkisini göz önünde tutmayı vurgular. Bu ise, bir yanıyla talep edilebilecek hakların türlerini açıklığa kavuşturmaya yardımcı olduğu gibi, diğer ya-

(*) Ankara Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi.

1 İyi-oluş sözcüğünü İngilizcedeki well-being sözcüğünün karşılığı olarak öneriyorum. İngilizce-Türkçe sözlüklerde refah, iyilik, mutluluk, esenlik, saadet sözcükleri ile karşılanmaktadır. İngilizce sözlüklerde sağlık ve mutluluk, özellikle iyi sağlık bakımından kişisel ve bedensel rahatlık olarak açıklanmaktadır. İngilizce-Fransızca/Fransızca-İngilizce sözlükte bien-être biçiminde bire bir Fransızca sözcük karşılığı bulunmaktadır. Türkçede de bire bir sözcük karşılığı olarak iyi-oluş sözcüğü ile karşılanabilir düşüncesindeyim.

nıyla da, hakları, hem var olan kapitalist tahakküm biçimlerini sürdürmek olarak hem de aynı zamanda bu biçimlere karşı çıkmayı sağlayan güçlü araçlar olarak anlamaya yardımcı olur (Evans, 2001: 34). İnsan embriyosunun haklarının tanınıp tanınmaması sorununu bu çerçevede düşünebiliriz. İnsan genetiği ile ilgili araştırmaların hız kazanması, genetik teknoloji ve tekniklerdeki gelişmeler, biyoteknoloji sektörünün ekonomik durgunluktan çıkışı sağlayacak ya da ekonomik gelişmeyi ivmelendirecek öncü bir sektör olarak görülmesi, embriyonun statüsünün belirlenmesi ile ilgili bir gündemin hazırlayıcı unsurlarıdır. Biyoteknoloji sektöründeki sermaye birikimi süreciyle dolayımlanmış genetik müdahale tekniklerinin önünün açılması, genetik müdahale ile elde edilen yaşam biçimleri ve bedensel bileşenler üzerinde fikrî mülkiyet hakları ile sahiplenmenin sağlanması ve yaşlanmayan ya da hastalanmayan yeni insanın yaratılması gibi bir iddianın araştırma varsayımı olarak sunulması, embriyoya dönük hak ve yükümlülüklerle ilgili düşünceleri ve çeşitli yasal düzenlemeleri beraberinde getirmektedir. Örneğin, tüpteki embriyoya genetik müdahaleyi, egoist insanın seçme özgürlüğü olarak; tüpteki embriyoların genetik incelemesini, çocuk doğurma hakkı olarak; tedavi amaçlı klonlamayı, bireyselleşmiş sağlık hakkı olarak; embriyo üzerinde araştırma yapmayı, araştırma özgürlüğü olarak; araştırmanın ürünlerini, fikrî mülkiyet hakları olarak değerlendirip embriyoyu egemen kapitalist ilişkilerin alanına terk edebiliriz. Burada, embriyo ile ilgili edimlerimizin moral (ahlâki) ve yasal sınırını, hak sahibi bireyin yukarıdaki haklarına bağlılaşık olan (correlative) yükümlülükleri biçimlendirir. Ya da embriyo için böyle bir statüyü kabul etmek yerine, daha kapsamlı, eleştirel bir moral çerçevede embriyonun hakları üzerinde düşünebiliriz. Bunun ilk adımı, embriyoyu hak sahibi insanların haklarına ve sorumluluklarına göre konumlandırmaktan farklı olarak, embriyonun kendisini bir hak öznesi olarak görmek, onu insan hakları bağlamına içermektir.

Bu yazının amacı, insan embriyosunu insan hakları bağlamında ele almanın gerekçelerini, nedenlerini ve sorunlarını tartışmaktır.[2] Daha geniş bir eksende düşünülürse, bu, odağında doğmuş olan insan bulunan insan hakları literatüründen yola çıkarak doğmamış olanın[3] insan haklarından yararlanıp yararlana-

---

2 Embriyonun statüsü tartışması tümüyle etik bir sorundur biçiminde bir düşünceyi ileri sürenler olabilir. Bu düşünce sahipleri, embriyonun statüsünün farklı etik yaklaşımlar bakımından tartışılmasını daha anlamlı bulabilirler. Başkaları da bu tartışmanın, etik değil de, tümüyle biyolojik ve tıbbi ('teknik') bir tartışma olması gerektiğini ileri sürebilirler. Ya da kimileri, tartışmanın odağında annenin ve kadın haklarının bulunması gerektiğini düşünebilirler. Liste uzatılabilir. Yazı, bu ve benzeri beklentileri doyurmayı amaçlamıyor. Yazının amacı, insan hakları literatürü ekseninde, embriyonun, insan haklarına sahip olanlara eşit bir statüsünün olup olamayacağını araştırmaktır.

3 Doğmamış olan hem embriyoyu hem de cenini kapsamaktadır. Genellikle kabul gören tanımlara göre, embriyo, insanın döllenmeyle başlayıp sekizinci haftaya kadar olan gelişim sürecini, cenin ise sekizinci haftadan doğuma kadarki gelişim sürecini ifade eder. Eğer embriyoyu insan hakları bağlamına yerleştirmenin inandırıcı gerekçeleri bulunabilirse, doğal olarak cenin için de aynı gerekçelerin geçerli olacağı açıktır. Bu bakımdan, embriyonun özne olduğu her cümlede, embriyo ve cenin biçiminde ikili bir özneleştirmeye gitmek yeğlenmemiştir.

mayacağı tartışmasıdır. Tarihsel olarak insan hakları doğmuş olan insanla ilgilendiği için (Mourgeon, 1990: 10), embriyonun insan hakları bakımından düşünülmesiyle ilgili ilk sorun embriyonun 'insan' sayılıp sayılamayacağı sorunudur. Bu ise bizi, ister istemez, insan ne zaman insan olur sorusuyla karşı karşıya bırakır.[4] Makalenin ele alacağı ilk konu budur. İkincisi, insan haklarına kim sahiptir sorusudur. Bu, bizi, insan haklarına sahip olmanın ölçütlerinin embriyoya da uygulanabilir olup olmadığı tartışmasına götürecektir.

Makalenin kapsamıyla ilgili iki noktanın belirtilmesinde yarar var. Genetik biliminde ve teknolojide yaşanan gelişmeler dikkate alındığında, embriyoyu tanımlayan sekiz haftalık dönemin, embriyoya moral bir statü oluşturmak bakımından yarattığı sorunlar gündeme gelebilir. Anne karnındaki embriyo, laboratuar kabındaki embriyo, tüp bebek uygulamasına konu olan embriyo, bu uygulamada anneye yerleştirilmeyen ve dondurulan embriyo, araştırma amacıyla yaratılan embriyo, üreme ve tedavi amaçlı klonlamaya konu olan embriyo, kürtaja konu olan embriyo gibi embriyonun gelişim sürecinin sürdüğü ya da durdurulduğu durumlar, embriyo için farklı moral ve hukuki statülerin üzerinde düşünmeyi gerekli kılabilir. Bir başka deyişle, embriyodan değil de farklı bağlamsal koşullardaki embriyolardan söz etmek olanaklıdır ya da tersine bir bağlamdaki embriyonun başka bağlamlardaki embriyolardan farklı olmadığı söylenebilir (Dolgin, 2003: 159). Bu yazıda bu sorunlara girmek, zaten kendisi yeterince çetrefilli olan yazının amacına ulaşma çabasını bir makalenin sınırlı sayfalarında iyice içinden çıkılmaz bir duruma sürükleyebilir. Bunun yerine, bu yazıda, gündelik dildeki genel anlamında embriyo insan hakları çerçevesine yerleştirilebilirse, bu çerçeveden kalkarak anılan sorunlar başka bir yazıda tartışılabilecektir. Kaldı ki, insan hakları literatüründe ele alınan, hak öznesi insanların içinde bulunduğu farklı toplumsal koşulların hakkın gerçekleşmesi bakımından doğurduğu sonuçlar, farklı konumlardaki embriyo için de bir tartışma zemini oluşturabilir.

Öte yandan, embriyoyu içinde bulunduğu farklı durumlardan ayırarak ele almak, liberal haklar söyleminin, insanı, içinde bulunduğu bağlamsal koşullardan yalıtılmış olarak, soyut düzeyde ele alan mantığına savrulma tehlikesini beraberinde getirmez mi sorusu akla gelebilir. Doğrudur, ilk bakışta böyle bir tehlike varmış gibi görünür. Bununla birlikte, yukarıda vurgulandığı gibi, bu yazıda bağlamsal koşullar, ekonomik ve siyasal yapılarla dolayımlanmış toplumsal ilişkilere gönderme yapar. Yoksa, bağlamsal koşullarla kastedilen tüpteki ya da ana karnındaki embriyo örneğinde olduğu gibi embriyonun konumu

---

4 Burada benim ilgilendiğim, biyolojik ve kültürel evrimin sonucu olan insanın tarihsel serüveni değildir. Bu konuda bkz. İlin ve Segal, 1985; Gribbin ve Gribbin, 2005. Ne de insan nedir sorusuna yanıt bulmaktır. Bu konuda bkz. Şenel, 2006: 10-15; Özcan, 2006; Özlem, 1997; Çotuksöken, 1997. Ayrıca, insan anlayışımızın felsefi anlamda değer sorunu ile ilgisini ele alan bir tartışma için bkz. Kuçuradi, 1971. Makalenin amacına uygun olarak benim ilgilendiğim, hak öznesi olan insanın doğum öncesi süreciyle birlikte ele alınıp alınamayacağı sorunudur.

değildir. Embriyoyu bulunduğu/yerleştiği yere göre ele alan anlayış, liberal haklar söylemiyle uyumlu bir beklentiden hareket eder. Bu hak söyleminde hakka zarar veren temel kaynaktan biri, diğer bireylerdir. Örneğin, benim mülkiyet hakkıma bir başkasının tecavüz etmemesi gerekir. Ama bireylerin, mülkiyeti biçimlendiren ve var eden toplumsal ilişkiler bağlamından yalıtık olarak karşı karşıya geldiği düşünülür. Benzer biçimde, farklı yerlerdeki/durumlardaki embriyoların farklı ele alınması anlayışı, aslında, araştırmaya, genetik modifikasyona, genetik incelemeye vb. konu olan embriyonun, bu uygulamaları yürütme ya da yetkilendirme hakkının olduğunu iddia eden kişilerin bu haklarının önünde bir engel oluşturmaması gerektiğine örtük olarak işaret eder. Tüpteki embriyo, ana rahmindeki embriyodan farklı ele alınınca araştırmacının tüpteki embriyo üzerinde araştırma yapma hakkının ihlal edilmemesi için gerekçe hazırdır. Aynı biçimde kürtaja konu olan embriyo çeşitli gelişme evreleri içinde ele alındığında kadının çocuk doğurma hakkının ihlal edilmediği kürtaj uygulamasının zemini oluşur. Daha önemlisi, araştırmacı, kadın ve biyoteknoloji şirketleri vd. ile embriyo, egemen toplumsal ilişkilerden yalıtılmış olarak karşı karşıya gelir ve embriyo öylece kavramlaştırılır. Böyle olunca, hak sahiplerinin haklarına zarar verecek bir kaynak olarak embriyoya ve buna uygun olarak başkalarının haklarını ihlal etmeyecek biçimde daraltılmış embriyo statüsüne ulaşmak kaçınılmaz hale gelir.

Yazının kapsamı dışında bırakılan, ilkiyle de bağlantılı ikinci nokta, farklı haklar ve çıkarlarla embriyonun hakları ve çıkarları arasında olası çıkar çatışmalarının ve uzlaşma örüntülerinin belirlenmesiyle ilgili bir tartışmadır. Annebabanın hakları, kadın hakları, kürtaj hakkı, gelecek kuşakların hakları, önleyici sağlık hizmetleri, embriyo üzerinde yapılan araştırmalarda hastanın, hasta yakınlarının ve araştırmacıların çıkarları ile embriyonun hak ve çıkarları arasında belirebilecek çatışmalara, bu yazıda derinlemesine girilmeyecektir. Burada daha çok embriyo için moral bir statü oluşturmanın dayanaklarına dönük bir tartışma yürütülecektir. Bu statü oluşturulabilirse, embriyo da dahil hak sahipleri arasındaki olası çatışmalar arasında denge oluşturma çabasında embriyo sağlam bir konum kazanmış olur. Embriyoyu insan hakları bakımından ele alma kaygısının altında yatan güdü, egemen toplumsal ilişkilerin, güç yapılarının ve politiko-ekonomik iktidarın tahakküm örüntülerinin karşısında, embriyonun, insan hakları kalkanından yararlanmasını sağlamaktır.

İnsan, kişi, embriyo

İnsan embriyosunun statüsünü netleştirme çabasına iki karşıt görüşün savlarını tartışarak başlayabiliriz. Birinci görüş, embriyoyu moral statüsü bulunan bir 'kişi' olarak kabul etmez. Bu görüşe göre, ceninin kişi olup olmadığı tartışmaya açık olsa bile embriyonun kişi olduğu iddiası saçmadır. Ceninin sonradan olu-

şacağı yetişkin ile özdeş özellikler taşıdığı kabul edilmekte, oysa aynı özdeşliğin embriyo için söz konusu olmadığı savunulmaktadır. Özellikle ilk on dört günlük evrede embriyonun bir hücreler toplamı olduğu, ayırt edilebilir bir tekilliğin oluşmadığı, tersine ikizliği, üçüzlüğü sonuçlandırabilecek bölünmelerin mümkün olduğu, rahmin dışında yaşayabilirliğinin olanaksızlığı, ilkel düzeyde bile bir organ yapısına ve beyne sahip bulunmadığı, bilişsel gelişmesinden söz edilemeyeceği gibi gerekçeler, bu düşüncenin dayanaklarıdır. Rahme tutunmama ve düşük olasılığının, yani potansiyel kişinin oluşmama olasılığının yüksek olması, embriyoya hak sahibi kişi statüsü tanımayı anlamsız kılan bir başka nedendir (Graham, 2002: 138-139; Hughes, 1997; Ad Hoc Group of Consultants to the Advisory Committee to the Director, NIH, 1994: 35-51).

İkinci görüş ise insan yaşamını ve kişi statüsünü döllenme anıyla birlikte başlatır. Dinsel düşünüş bu görüşün bir örneğini sunar. Örneğin Kur'ân'da tekil insanın oluşumunun sperm ile yumurtanın birleşmesiyle oluşan zigotla başladığı ifade edilmektedir (Ürdün Tabipler Derneği, 2003: 32). Papa Benedict de Katolik öğretisinde yaşamın döllenme ile başladığını ve embriyoların kutsal ve dokunulmaz hakları olduğunu savunmaktadır (ABC News, 2006).

Yaratılanın dokunulmaz haklarını yaratanla ilişkilendiren dinsel düşünüş dışında, bilimsel düşünüşte de kişiliği döllenme anıyla başlatan görüşün örnekleri bulunmaktadır. Bu ikinci görüş ilk görüşün bir eleştirisi olarak da okunabilir. İnsan kişisinin ne zaman başladığı sorusunun yanıtının bilimsel olgulara yaslanarak bulunabileceğini vurgulayan Dianne Irving'e göre, insan, döllenmenin sonucu olan zigot ortaya çıktığında oluşur. Irving, döllenmeyle oluşan varlığı, 46 kromozomdan oluşan, genetik bakımdan biricik olan, insan türünün yeni ve tekil (individual) üyesi olarak sunar. Bu tekil insan, insan olarak kendi büyüme ve gelişimini genetik olarak kendi yönetir. Bu genetik yönetimin annesi tarafından yapılmadığı kanıtlanmıştır. Tek hücreli embriyo izleyen evrelerde başka çeşit bir şeye dönüşmez, yalnızca bölünür, büyür ve kapasitelerini geliştirir. Tüm bu gerekçeler, rahme tutunma, rahme yerleşmiş olma ya da rahmin dışında tüpte bulunma gibi ölçütlere bakarak erken evrede embriyonun insan olmadığı iddiasını da çürütmeye yöneliktir. Irving'in açıkça vurguladığı, zigotun potansiyel ya da olası bir insan olmadığı, düpedüz tam bir insan olduğudur. Ona göre, ikizliğin oluşumu ile ilgili on dört günlük evrenin geçilip geçilmediğinin de önemi yoktur, çünkü siyam ikizlerinde olduğu gibi bu evreyi izleyen dönemde de ikizlik oluşabilmektedir. Böylece, on dört günlük süreye bakarak kişinin oluştuğuna karar verilemez. Kişilik insan başladığı zaman başlar. Buna koşut olarak, beynin oluşumu, bilişsel gelişme, düşünme, isteme, seçme, hissetme, kendi bilincinde olma, dış dünya ile bağlantı kurma, kişiliğin tanımlayıcı özellikleri olarak görülemez, çünkü ussal niteliklerin ve hissetmenin fizyolojik desteği olarak kabul edilen beyin tam gelişimini ancak yirmili yaşlarda, genç yetişkinlikte tamamlar. Kaldı ki, Irving'e göre, bu özellikleri vur-

guladığımızda, bebekleri, çocukları, zihinsel engelli yetişkinleri, Alzheimer ve Parkinson hastalarını, uyuşturucu ve alkol bağımlılarını, komadakileri ve bitkisel yaşamdakileri insan olarak dikkate almak ama kişi olarak dikkate almamak gibi anlamsız bir sonuca ulaşmış oluruz (Irving, 1999).

Embriyo ve ceninin statüsü kimi yargısal kararlarda da tartışılmıştır. Bunlardan en meşhur olanı *Roe karşısında Wade* davasında Amerikan Yüksek Mahkemesinin 1973 yılında kürtaj konusunda verdiği karardır. Gebeliği sonlandırmayı seçme hakkı, mahremiyet hakkı ve kişisel serbestlik anayasal kavramı çerçevesinde, kürtaj pratiğinin ve yasağının anayasaya uygunluğu sorunu davanın konusunu oluşturduğu için tartışma anne odaklıdır. Eğer davanın konusu doğrudan embriyo ve ceninin korunması sorunu olsaydı, bu kez merkezde doğmamış olan yer alacaktı. Bu ise Mahkemenin, yanıtlamak durumunda değiliz diyerek yanıt üretmekten kaçındığı yaşamın ne zaman başladığı biçimindeki zor soruyu (US Supreme Court, 1973: 159) gündemine almayı kaçınılmaz kılabilecekti. Böyle olunca gebeliğin sona erdirilmesinin doğmamış olanla ilgili doğrudan sonuçları davanın konusuyla ancak dolaylı bir ilişki biçiminde karara yansımıştır. Yüksek Mahkeme, eyalet devletinin çıkarlarıyla annenin anayasal hakları arasında denge kurmaya çalışır. Sağlığın korunmasında, tıbbi koşulların sürdürülmesinde ve doğum öncesi yaşamın korunmasında eyalet devletinin çıkarlarının bulunduğunu vurgular (US Supreme Court, 1973: 153). Eyalet yasaları bu çıkarları belirleyip kürtaja sınırlandırmalar getirebilir. Böylece, kararda, doğum öncesi yaşamın korunmasındaki çıkar, embriyo ya da ceninin çıkarlarına değil devlete göndermede bulunur. Karara göre, cenin, kişi değildir ve Amerikan Anayasasında kişi sözcüğünün kullanımı doğmamış olanı içermez. Kararda, ceninin olsa olsa yalnızca yaşamın potansiyelliğini temsil ettiği görüşü vurgulanmaktadır. Devletin hamile kadının sağlığının korunması ve potansiyel insan yaşamının korunmasında meşru çıkarı vardır. Bu çerçevede gebelik üç evreye ayrılmıştır. İlk iki evre annenin sağlığıyla buna karşılık yaşama yeteneğinin oluştuğu üçüncü evre ise devletin çıkarıyla ilişkilendirilmiştir. Karar, yaşama yeteneğini 24-28. haftalar ya da altı-yedi ay arası dönemde gören görüşe bağlanmaktadır. Annenin yaşamını ve sağlığını koruma durumu dışında, bu evrede devlet, potansiyel insan yaşamının korunmasındaki çıkarını gözeterek kürtajı yasaklayan bir düzenleme yapabilecektir. Potansiyel yaşamdaki devletin çıkarı yaşama yeteneğinin ortaya çıktığı evrede kurulur. Bunun nedeni ceninin destekle de olsa ana rahmi dışında yaşayabilmesinin bu evreyi geçmesinden sonra mümkün olmasıdır. Böylece, yaşayabilirlik evresi geçildikten sonra ceninin yaşamının korunmasıyla ilgili düzenlemenin mantıksal ve biyolojik gerekçelendirmeye sahip olduğu ifade edilmektedir (US Supreme Court, 1973: 163-165). Ceninin yaşamla ilgili göndermeleri potansiyellik parantezine alınmakla kalınmamış, yaşamın potansiyelliğinin gönderme yaptığı dönem de daraltılmış ve gebeliğin üçüncü dönemi ile sınırlandırılmıştır. Dahası ana rahmi dışında yaşamın

sürdürülebilirliği, potansiyel yaşamın belirleyeni haline gelerek, yaşam konusunda bir başka daraltma daha oluşturulmuştur. Karar, canlı olarak doğmuş olanı kişi sayarak hukukta doğmamış olanın sözcüğün tam anlamıyla kişi olarak tanınmadığının altını çizmekte ve doğmamış olanın anayasal güvence altına alınmış yaşama hakkının öznesi olarak görülemeyeceğini kabul etmektedir.

Bu kararda dayanılan, rahim dışında yaşamın sürdürülüp sürdürülmemesi, potansiyel yaşamın döllenme ile oluşmaması gibi gerekçelerin ve ulaşılan sonucun (embriyonun kişi olarak kabul edilmemesi) birinci görüşle benzerlik taşıdığı görülmektedir. Birinci görüş kişilik için bir zamansal evre ve biyolojik niteliklerin oluşmasını öngörür. Sonuç bakımından bu görüşle aynı koşutluğa ulaşarak rahme tutunmamış bir embriyonun potansiyel bir kişi olarak bile görülmeyeceğini savunan Jon Nuttall toplumsallık vurgusu ile bu görüşün gerekçelerinden ayrılır.[5] Nuttall'a göre, rahme tutunmuş embriyo tam bir kişi olarak değil, ancak potansiyel kişi olarak kabul edilebilir; çünkü rahim içine yerleşmişse, sonradan yetişkin insan olacak doğal gelişme sürecine sahiptir. Bu süreç içinde bir nokta saptanıp, bu noktadan sonra cenin kişidir denilemez. Yukarıda ele aldığımız *Roe-Wade* kararında vurgulananın tersine, ceninin rahim dışında yaşama yeteneğine sahip olduğunu gösteren bir noktadan söz etmek de hatalı olacaktır. Rahim dışında yaşayabilirlik tıptaki gelişmelere ve tıbbi hizmete erişilip erişilemeyeceğine bağlıdır. Demek ki, kişilik ne bir nokta ile ne de sahip olunan niteliklerle belirlenir: 'kişi-olma bizim verdiğimiz bir statüdür'. Nuttall, anne ile cenin arasında tercih yapmak zorunda kaldığımızda çoğumuzun anneden yana tercihini kullanmaya hazır oluşunu bizim verdiğimiz kişi olma statüsünün bir örneği olarak verir (Nuttall, 1997: 129, 143-147). Bu düşüncenin uzantısı olarak, denilebilir ki, gerek dinsel inançları gerekse kültürel ya da duygusal bağlılık nedeniyle toplumda cenine kişi statüsü verenlerimiz de bulunabilir. Savunduğu görüşe içrek bu çelişki karşısında cenini kişi sayıp saymayacağımız noktasında Nuttall suskunluğunu korur.

Bununla birlikte, Nuttall'ın gerek rahme tutunmuş embriyoyu gerekse cenini tam bir kişi saymaması doğuma yüklediği toplumsal anlamla ilişkili biçimde değerlendirilmelidir. Kendi anlatımıyla, 'bebeğin bir kişi olarak davranma süreci doğumla başlar ve bu anlamda, doğum kişi olmanın başlangıç tarihidir' (Nuttall, 1997: 129). Kişi statüsü bakımından ceninle doğmuş bebeği birbirinden ayırarak doğumu önemli kılan unsur, doğmuş bebeğin anne ve babasıyla ve başkalarıyla kişi olarak etkileşime girmesidir. Bebeğin anne dışında varlık bulması, kişiler arası ilişkilerin başlamasının koşuludur. Anne cenini hissetse bile, ancak doğduktan sonra onunla ilişkiye geçebilir, örneğin onu kucaklayabilir ve bebeğin buna tepkisini görebilir. Bebek de doğumdan sonra annenin dışında somut bir çevre içinde karmaşıklaşmış tepkilerini ortaya koymakla kal-

5 Nuttall'ın yaklaşımının hayvan hakları bakımından kısa bir değerlendirmesi için bkz. Ertan, 2001: 403-5.

maz, bir kişiyi gösteren karakteristik özellikleri edinmeye de başlar (Nuttall, 1997: 128-129). Nuttall'ın görüşleri arasındaki çelişki gözden kaçmayacaktır; bir yandan kişilik için bir noktanın ve niteliklerin saptanamazlığı savunulmakta, öte yandan da doğum kişiliğin başlangıç noktası ve kişiliği belirleyen karakteristik özelliklerin oluşmasının miladı olarak ifade edilmektedir. Eğer Nuttall'ın ileri sürdüğü gibi kişi olmak kişiler arası ilişkilere girebilmekse, Irving'in yukarıda yer verilen örneğinde olduğu gibi, kişiler arası ilişkiye giremeyen zihinsel engellileri ve Alzheimer hastalarını kişilerden saymıyoruz demektir. Öte yandan, Nuttall'ın, örneğin Alzheimer hastalığına yakalananların kişi olmaktan çıkmadığını savunduğunu söyleyebiliriz: 'Bir kişi diğer kişiler gibi ilişki kurmakta yetersizliğe düşer düşmez kişi olmaktan çıkmaz [...] bir insan kişiler gibi ilişki kurmaya başlar başlamaz kişi olamaz. Bir kişi olma ya da bir kişi olmaktan çıkma noktası, bırakın açık ve kesin olmayı, belli bile değildir' (Nuttall, 1997: 131). Bu yaklaşımda belki Alzheimer hastalarının kişi olma statüsü kurtarılmış gibi görünür ama bu kez de tüm kişilerin kişi statüleri bilinemezlikle kuşatılmıştır. Nuttall'ın düşüncesine bağlı kalırsak, önceden kestirilemeyen biçimde, belki konjonktürel olarak, kişiler arası ilişkilere girenlere kişi statülerini veririz, giremeyenlerinkini alırız. O kadar ki, 'farklı derecelerde kişi-oluş vardır' (Nuttall, 1997: 131). Kişi statüsünü bahşedenler ellerinde kişiölçerler çocuklara 'az kişi', embriyolara 'hiç kişi', kişiler arası ilişkilere giren yetişkinlere 'tam kişi' statüsünü verecektir. Kişiliği, önceden kestirilemeyen biçimde ve bir derecelendirmeye konu yaparak 'bizim' verdiğimiz bir statü olarak görmek kişi statüsünü dağıtanları, kişi statüsü verilenler karşısında ayrıcalıklı bir konuma yerleştirme tehlikesi barındırmaktadır. Bu durumda kişi statüsü vermediğimiz embriyoya, kişiler olarak müdahale biçimlerimizde ayrıcalık kazandığımız geniş bir serbestlik alanına kavuşmuş oluruz.

Kişiliğin kişiler arası ilişkilerle belirlenmesini bütünlemek üzere, Nuttall'ın önerdiği bir başka ölçüt de moral yargılarda bulunabilmektir. Moral topluluğun üyesi olarak kişiler doğru ve yanlış duyusuna sahiptirler. Yalnızca yanlışı ve doğruyu birbirinden ayırt edebilenler moral topluluğun diğer üyelerinden belirli davranış biçimlerini bekleyebilirler ve onlarla kişiler arası ilişkiye girebilirler. Nuttall, bu ölçütün kişi statüsüne sahip olmak bakımından daraltıcı bir işlev yüklenmesinin önüne kesmek için, moral duygusu kaybolsa bile kişi statüsünün sağladığı hakların kaybolmadığını savunur. Bunun gerekçesi, bir varlığın kişi statüsü değerlendirilirken şu anda moral topluluğun üyesi olup olmadığı kadar geçmişte bu topluluğa dahil olup olmadığı ya da gelecekte dahil olup olmayacağının dikkate alınması gerektiğidir, çünkü kişilik için bir başlangıç noktası belirlenemez. Bu durumda, şu anda Alzheimer hastası olanlar kişi statülerini sürdürebilir ya da ait olduğu türün tipik özelliği nedeniyle bebekler günün birinde moral topluluğun bir üyesi olacakları için bebekken de kimi haklara sahip olabilirler (Nuttall, 1997: 212-214). Bu yaklaşım biçimi aşılamaz

ikilemleri de beraberinde getirir. Doğuştan zihinsel engellileri moral topluluğun üyesi olarak görmeyebiliriz çünkü moral topluluğun üyesi olabileceklerine dair bir işaret yoktur ya da tersine tedavi olanaklarına bağlı olarak bir gün doğruyu yanlıştan ayırt edebilecek duruma gelebilirler deyip onları da kişi sayabiliriz. Embriyo örneğinde de durum farklı değildir. Nuttall'ın yaklaşımında, bebeklerin ileride moral topluluk üyesi olabilecekleri gerekçesiyle hak sahibi olduklarını söyleyebiliriz. Oysa aynı gerekçeyi embriyoya uygulayıp embriyoya neden kişi statüsü veremeyeceğimizin bir açıklaması yoktur. Kaldı ki, Nuttall rahme tutunmuş embriyonun kişiye gelişme potansiyelini kabul eder. Demek ki, aynı potansiyele sahip olmak bakımından bebekle embriyo arasında aslında bir fark yoktur. Denebilir ki, embriyonun henüz doğmamış oluşu bebekle arasında bir fark yaratır. Oysa bu, kişiliğin başlangıcı için bir nokta saptanamayacağı görüşü ile çelişir. Embriyonun rahme tutunmaması ya da düşük olasılığı ya da herhangi bir nedenle canlı doğumun gerçekleşmemesi olasılığı, onu, bebekten farklı olarak, moral topluluğun gelecekteki bir üyesi saymaya engel olarak da görülemez. Çünkü bebeğin sağlıklı olarak gelişimini sürdürmesinin, doğruyu yanlıştan ayırt etme kapasitesinin çeşitli nedenlerle kesintiye uğramamasının ya da gebeliğin düşükle sonuçlanmasına benzer biçimde bebeğin yaşama tutunmasının güvencesi de yoktur.

Nuttall'ın görüşlerinde olduğu gibi ve *Roe-Wade* kararında gördüğümüz hukuk mantığında da kabul gören, kişi statüsünün başlangıcı olarak doğumun abartılması anlayışının ideolojik anlamını sorgulamak gerekir. Bu abartıda babaerkil hegemonyanın etkisini saptayabiliriz. O'Brien yumurtlamadan doğuma kadar hamilelik sürecinin çeşitli kertelerinde erkeğin sürecin dışında oluşunun işaret ettiği bir babalığın belirsizliği durumunun altını çizmektedir. Çiftleşme anı ve doğan çocuğun beslenmesi dışında erkeğin üremeye etkisinden söz edilememesi, kadının, erkeğe göre, türün üremesindeki rolünü ortaya koymaktadır. Hamilelik, kadının üreme sürecine bütünleşik iktidarını temsil etmektedir. Çiftleşme sırasında erkeğin rolü bulunmakla birlikte, boşalmayla birlikte aslında erkek tohumundan ayrılır. Hamileliği, erkek kadından farklı olarak üreme sürecine yabancılaşmış olarak yaşamaya başlar. Hamilelikte erkeğin iktidar zaafına uğraması, onu, yabancılaşmaya karşı direniş stratejileri üretmeye zorlar. Örneğin antik dönemde yabancılaşmaya direniş, erkeğin, bebekte ruhsal yeniden doğumu nosyonuyla belirmiş, erkeğin sürece ruhu ya da özüyle katkısı savunulmuştur.[6] Yabancılaşmaya babaerkiliğin asıl yanıtı ise doğmuş çocuğun sahiplenilmesi anında ortaya çıkar. Babalık çocukla doğal bir ilişkinin bulunmasının ötesinde toplumsal, hukuki ve siyasal bağlama yerleşen, bir çocuğu sahiplenme hakkıdır. Babanın hakları çocuğun sahiplenilmesini simgeler. Hamilelik deneyimini biyolojik olarak yaşayamıyor oluşu göz önünde bulundu-

6 Yunan mitolojisindeki örnekler için bkz. O'Brien, 1981: 151-6; Mossman, 1993: 144.

rulduğunda, babanın üremedeki rolünün belirsizliği sorunu aşılmış olmaz. Ama üremenin toplumsal ilişkilerinin haklar gibi kurumsal biçimlerini yaratan erkek, üremedeki yabancılaşmasını, çocuğa sahiplenme ile dolayımlar. Yabancılaşmaya bağlı belirsizlik alanından babaerkilik ideolojisinin yardımıyla erkek iktidarının kurumsal alanına geçmiş olur (O'Brien, 1981: 46-63).

Bu görüşe şu itirazla karşı çıkılabilir: Doğacak olan, erkeğin ruhunun yeniden doğumu olduğuna göre ya da babanın sahipleneceği varlık olduğuna göre, yalnızca canlı doğan çocuğun değil de embriyonun da yüceltilmesi ve sahiplenilmesi gerekmez mi? Bu, babaerkil egemenlik açısından bir sorun yaratabilirdi. Erkeğin üreme sürecindeki işlevi, yumurtayı dölleyecek spermin boşaltılmasıyla sona ermiştir. Doğmamış olana vurgu, hamilelikte, erkekten başka iki aktöre, embriyoya ve kadına ister istemez rol biçecektir. Sürece yabancılaşmış erkek açısından bu arzulanabilir bir durum değildir. Kaldı ki, doğacak olan, çeşitli nedenlerle canlı olarak dünyaya gelmeyebilir. Canlı doğumun gerçekleşmemesi, erkeğin yeniden doğacak ama aslında doğamamış ruhuyla ilgili kuşkuların oluşmasına neden olur. Benzer biçimde, erkeğin çocuğu sahiplenmesi için çocuğun doğması beklenir ve canlı doğum sahiplenmeyi somutlaştırır, çünkü doğmamış olanın sahiplenilmesi, sürece yabancılaşmış erkeği kadın karşısında oldukça ikircikli bir duruma sürükleyecektir. Canlı doğana önem yüklenmesi hem tüm ikircim ve kuşkuların belirmesine izin vermez hem de canlı doğum gerçekleşmediğinde erkeğin değil de ya kadının ya da embriyonun başarısızlığını ima eder. Canlı olarak doğmuş olan, erkeğin başarısıdır, erkeğin ruhunun yeniden doğumudur, erkeğin yarattığı ve sahiplendiği varlıktır.

Türsel varlık olarak insan/Türün üyesi olarak embriyo

Buraya kadar sürdürülen tartışmalar önemlidir çünkü embriyonun insan statüsüne sahip olup olmadığını belirlediğimizde onun haklarıyla ilgili de bir belirginlik oluşacaktır. İnsanların moral yükümlülüğünün bir uzantısı olarak korunmasından farklı olarak, embriyonun embriyo olarak kişi statüsü tanındığında, embriyo, kişilere tanınan ve embriyoya uygun olan belirli haklara sahip olabilecektir. Tartışmanın önemi kuşku götürmez ancak yukarıdaki birbiriyle çatışan görüşler arasında, embriyonun statüsü bakımından bir oydaşmaya ulaşmak olanaksız değilse bile oldukça güçtür. Bununla birlikte bu tartışmadan bazı sonuçlara ulaşmak olasıdır. İlkin, insanın gelişim sürecinde doğum öncesi, doğum anı ve doğum sonrası gibi birbirinden kopuk aşamalandırmalar yapmak bir tutarsızlık yaratır. Aynı koşutlukta, yaşayabilirlik evresi ve öncesi gibi bir ayırım da keyfî bir ayırımdır. O kadar ki, yapay rahim oluşturma çalışmaları başarılı olursa yapay rahimde anneden bağımsız olarak yaşamını sürdürebilen embriyo anneden ayrı yaşayabildiği için hak öznesi sayılabilecek, ama annesinin içinde olmaya devam eden embriyo hak öznesi kişi olarak kabul edil-

meyecektir. Yapay rahim uygulamaya konamasa bile, bu durum, keyfî evreleştirmelerin kuramsal sakatlığını göstermeye yeterlidir. Doğumdan birkaç gün ya da birkaç ay öncesini ya da doğmamış olanı ayrı varlık, doğmuş olanı ayrı varlık olarak ele almanın, gördüğümüz gibi ideolojik bir açıklaması vardır ama mantıklı bir açıklaması yoktur. İnsan olmayı ya da kişi statüsüne sahip olmayı, organların ayrışması, beynin oluşması, yaşayabilirlik, ussallık, kendi kendinin farkında olma, kişiler arası ilişkiye girme vb. gibi ölçütlere bağlamak hem bu görüşün kendi içinde çelişkili durumlar oluşturur hem de hali hazırda hak sahibi olanlar lehine hiyerarşik bir kademelenme yaratır. En üste hak sahibi yetişkin kişi yerleşir, sonra sırasıyla engelliler gibi 'eksik' kişiler, ardından insan olmamış embriyo, sonra diğer canlılar, bitkiler vd. gelir. İnsan yalnızca embriyonik başlangıcından koparılmaz aynı zamanda öteki canlılardan ve içinde varlık bulduğu doğadan ve doğal süreçlerden de koparılmış olur. Böyle hiyerarşik bir düzenin moral açıdan da savunulabilir olmadığı açıktır.

Demek ki, ikincisi, insanın gelişimindeki sürekliliği kavramak gerekir. Bir sürekliliği bulunan, birbirine geçmiş, bütünleşik bir gelişim süreci söz konusudur. Bu sürekliliğin belirli bir anında ortaya çıkan, bazılarının statüyü belirleyen ölçütler olarak savundukları kimi özellikler ne o anda ne de doğum anında donup kalmazlar. Hukuki özne olarak kişi ve biyo-kültürel olarak insan, öncesiz, tarihsiz, birden bire ortaya çıkan bir şey değildir. Embriyoyu insana eşit bir statüde görmeyerek embriyo üzerinde araştırma yapmanın ve embriyoya genetik müdahalenin gerekçesini oluşturan görüş, paradoksal olarak aslında bu sürekliliği kabul etmiş olmaktadır. Çünkü, eğer bir süreklilik yoksa embriyo üzerinde yapılan araştırmaların ve embriyoya genetik müdahalelerin hali hazırda insan saydıklarımız ya da insan olarak doğacak olanlarımız için, iddia edilenin tersine hiçbir anlamlı etkisinin ve sonucunun bulunmadığı sonucu doğar. Yok eğer insanın gelişimi süreklilik taşıyorsa, ki embriyo üzerinde araştırma ve müdahalenin fizyolojik ve genetik zeminini bu sağlar, organ farklılaşmasının bulunmaması, beynin gelişmemiş olması, moral yargıda bulunmama gibi gerekçelerle embriyonun insana eşit bir statüye sahip olmadığını iddia etmek moral açıdan doğru değildir. İnsanlar birden bire, doğum anıyla birlikte oluşmazlar ki yalnızca gelişimini canlı doğum sonrasına kadar sürdürebilenlere moral olarak değer yükleyebilelim.

Bu sürekliliği bütünlemek üzere, üçüncüsü, embriyonun türünün tekil bir üyesi olması gerçeği önemlidir. İki ayrı kampta yer alan Nuttall (1997: 127) ve Irving (1999: 28) döllenmiş yumurtanın *Homo sapiens* türünün bir üyesi olduğu konusunda ortak bir görüşe sahiptirler. Türsel bir varlık oluş, aynı zamanda türün tekil üyesinin tarihsel arka planını sağlar. Şimdi türsel varlık olmanın türün tekil üyesi bakımından yaptığı toplumsal ve genetik göndermeleri ve hak öznesiyle dolayımını tartışacağım.

İnsanın türsel bir varlık oluşunu kavrayabilmek için öncelikle kavramın anlamını belirginleştirmeliyiz. Bu konuda Marx'ın görüşlerinden başlangıç cepha-

nesini sağladıktan sonra kavramın içeriğini makalenin amacına uygun olarak zenginleştirmeye çalışacağım. Marx'ta türsel varlık kavramı insanın toplumsallığına dikkati çeker. Marx'ın yürüttüğü insan hakları tartışmasıyla ilgili olarak türsel varlık, burjuva toplumunun yalıtık, atomistik bireyinin eleştirel kavramı olarak toplumsal varlık anlamına gelmektedir. Marx *Yahudi Sorunu*'nda, burjuva toplumunda tanınan insan haklarında insanın türsel varlık olarak görülmediğini, tersine, toplumsal yaşamla aynı anlama gelmek üzere türsel yaşamın bireye dışsal bir sistem olarak belirdiğini vurgular. Böylece birey toplumdan ayrılır, içine kapanır ve yalnızca kendi bireysel çıkarlarıyla ilgilenir. İnsanın tüm tür bağları koparıldığında insan dünyası, atomistik ve birbirine düşman bireylerin dünyasına dönüşür (Marx, 1978: 43, 51; 1997: 35, 50). *1844 Elyazmaları*'nda, insanın türsel varlık oluşu, genel olarak insanlık anlamında, özellikle doğada ve doğa ile birlikte yaşayan doğal bir varlık ve insanlık olarak belirir. Doğal bir varlık olarak insan doğal güçlerle, yaşamsal güçlerle donanmıştır. Bu güçler onda eğilimler ve yetenekler olarak, içgüdüler olarak bulunur. İçgüdülerinin nesneleri, onun dışında, doğada bulunur. İnsan, yaşamsal etkinliği, bilinçli üretken etkinliği ile kendi dışındaki doğal dünyada üretimde bulunur ve gereksinimlerini karşılar. Üretim sayesinde doğa onun yapıtı ve gerçekliği olur. Nesnel dünya üzerinde çalışması onun türsel varlık oluşunun kanıtıdır. Bu üretim onun etkin türsel yaşamıdır (Marx, 1977: 67-69, 136; 1993: 144-147, 224). Böylece *Yahudi Sorunu*'nda vurgulanana dönmüş oluruz: Tekil yaşam türsel yaşamdan kopuk ve ayrı değildir. Her bir üyenin doğadaki etkinliği aslında türsel etkinliğin, türün karakteristiğinin bir parçasıdır.

Hak öznesi olup olmamakla ilgili olarak vurgulanan embriyo ile insan arasındaki farklılıklara eleştirel yaklaşmak için türsel varlık olarak insanın güçlerinin ve potansiyellerinin neler olduğuna ve bunların gerçekleşme koşullarına yakından bakalım. Öncelikle güç/kapasite ile potansiyel arasındaki ayırımı vurgulamalıyız. Güç ya da kapasite bir organizmanın bir şeyi yapabilir olması demektir. Bunu gerçekte yapmıyor olmasının bir önemi yoktur. Potansiyel ise organizmanın hali hazırda sahip olmadığı güç ya da kapasiteyi edinme yeteneğine sahip olmak anlamına gelir. Gelişiminin herhangi bir döneminde organizmanın belirli kapasiteleri bulunmuyor olabilir ama onları edinme potansiyeline sahiptir. Edinilmiş kapasiteler gerçekleşmiş potansiyellerdir. Örneğin bir yaşındaki bir çocuk emekleyebilir ama ayakta duramayabilir. Daha sonra ayakta durabilir ama yürümeyebilir. Yürümesi gelişimine bağlı olarak sonra gerçekleşir. Yürüme kapasitesine sahip olsa bile bunu kullanmayabilir. Organizma gelişim sürecinde türünün yetişkinlerinin karakteristik kapasitelerini edinecektir. Organizmanın böyle potansiyelleri gelişme potansiyelleridir (Benton, 1993: 37; Dickens, 1992: 64).

Marx'ın yaklaşımında insanın doğa üzerinde bilinçli çalışması (doğanın yeniden üretimi), yaşamsal etkinliğini kendi bilincinin nesnesi yapması onu öteki

canlılardan farklılaştırır. Bu düşüncenin olgunlaşmamış bir yorumu, embriyonun en azından henüz türün karakteristik özelliğine sahip olmadığını belirtecektir. Bir başka deyişle, insan ile embriyo arasında kapasite bakımından farklılıkların bulunduğu ve bu bakımdan embriyonun insana eşit statüye sahip olamayacağı vurgulanabilir. Oysa insanların da kapasiteleri bakımından farklılıklarının bulunduğu kuşku götürmez. Benton'ın belirttiği gibi, bireysel kapasiteler, nitelikler ve yetenekler toplumsal olarak koşullanmış bir karaktere sahiptir. Liberal-bireyci haklar söyleminin dayandığı birey, onun 'doğal' özellikleri olarak kişisel özerklik, usa vurma, dil kullanma, moral gerekliliklerin ayırdında olma ve bunlara uygun davranma, diğerleriyle anlaşmalar yapma, mülk edinme kapasitesine sahiptir. Bu özelliklerinin korunması onun özel çıkarları olarak sunulur. Öteki bireylerle ilişkilerinden bağımsız olarak, bu özelliklerin, yeteneklerin ve çıkarların taşıyıcısı olarak birey kendine yeterli bir varlık olarak kavramlaştırılır. Oysa özelliklerin ve yeteneklerin gerçekleşmesi ve gelişmesi karmaşık kültürel ve toplumsal bağlamsal ilişkileri öngerektirir. Toplumsal ortamda bu dışsal öngereklilikler bulunmadan bu özellikler ve yetenekler gelişemez. Bunlar geliştiklerinde de kendiliğinden sürdürülmeleri söz konusu değildir, tersine, zihinsel ve fiziksel sağlık gibi içsel koşullardan, kültürel ve kurumsal ilişkiler gibi dışsal koşullardan yoksun kalındığında yitirilebilir. Uygun kültürel ve kurumsal yapılanmadan bağımsız olarak da gerçekleştirilemeyebilir (Benton, 1993: 122-123). Nasıl ki kapasite farklılıkları ve bireysel özelliklerin gerçekleşmemesi bir kısım insanların haklara sahip olmasına engel olmuyorsa, embriyonun fiziksel ve zihinsel kapasite eksiklikleri ya da henüz kapasitelerinin gelişmemiş olması onu haktan yoksun bırakan bir gerekçe oluşturamaz.

Görülüyor ki, türsel varlık kavramı, insanlık ailesinin tekil üyesinin öznel doğal güçlerinin o sanki bir vakumun içindeymişçesine, soyut bir bireyin özellikleri olarak anlaşılamayacağını ortaya koyar. Tersine, tekil üyenin doğal güçleri türsel etkinlikle, türsel yaşamın tarihsel gelişimi ile ayrılmaz bir ilişki içindedir. Marx'ın yaklaşımında insan doğası tarihsel bir üründür ve toplumsal, tarihsel ve maddi koşullardan soyutlanarak anlaşılamaz (Ramsay, 1997: 22). Bu bakımdan doğmuş olan insanın özelliklerini sıralayıp bunların embriyoda olmadığını belirterek embriyonun hak öznesi olamayacağını söylemek, türsel yaşamın tarihselliğini tümüyle göz ardı etmektir. İnsanı, tarih-dışı, tarih-aşırı, aşkın bir varlık olarak görmektir. İnsanın zihinsel potansiyelinin parçası olan okuma yazma potansiyelinin gerçekleşmesi için her kuşağın yazılı dili yeniden icat etmesi gerekmez, kuşaklararası tarihsel gelişimde bir kuşaktan diğerine aktarılır. Türün tarihsel gelişimi aynı zamanda tekil bireylerin ayırıcı insansal güçlerinin gelişiminin ön koşuludur. Örneğin, insanın duyusal güçleri, algıladığımız nesnelerin dönüştürülmesi ile birlikte gelişir. İnsanın güzel nesneler yaratma gücü ve tekil insanın estetik duyarlılığının artması birbiriyle içsel olarak bağlantılıdır (Benton, 1993: 29). Türsel yaşamın tarihselliği ile potansiyel

kavramı ve potansiyelin gerçekleşmesi arasındaki geçişkenlik türün karakteristiği bakımından kritik önemdedir. Yukarıda belirtildiği gibi, Marx, bilinçli üretim etkinliğini, türsel yaşam etkinliği olarak, yani türün karakteristiği olarak saptar. Yabancılaşma kavramı çerçevesinde Marx, insanın potansiyellerini gerçekleştiremediğini, türün karakteristiğinden koptuğunu vurgular. İnsanın nesnel, dışsal dünyadaki etkinliğinin nesnesine, emeğinin ürününe el konulması, emeğinin ürününe yabancılaşmasını sonuçlandırmakla kalmaz, aynı zamanda insanı doğaya, kendisine ve türsel yaşama yabancılaştırır (Marx, 1977: 69; 1993: 148). Böylece yabancılaşmış emek, insanlığın varoluş tarzına bir kısıt getirir. Bu durumda insanın potansiyellerinin tümü gerçekleşemez, insanın doğal güçleri çarpıtılmış olarak işler. Potansiyelin tam olarak gerçekleşmesi, bir başka deyişle onun türsel karakterinin tam olarak gerçekleşmesi, yabancılaşmış emeğin ortadan kalktığı tarihsel bir sürecinin sonucu olarak mümkün olabilir. Benton'ın (1993: 27) işaret ettiği gibi, Marx'ta türsel varlık olarak insanlık böylece tarihsel bir varlık olarak insanlık ile iç içe geçer.

İnsanlığın sahip olduğu tüm potansiyelleri gerçekleştirerek türsel varlık olarak gerçek anlamda kendini gerçekleştirmesi, yabancılaşmanın sona erdiği farklı bir toplumsal düzende söz konusu olabilecektir. Türün tarihsel potansiyelinin tam anlamıyla gerçekleşmemesi, sahip olunan potansiyel çerçevesinde ele alınan türsel varlık kavramını zedelemez. Türün karakteristiği ile karakteristiğini tam olarak ortaya koyması arasındaki açı, toplumsal-bağlamsal koşullarla (yabancılaşmanın ortadan kalkması gibi) biçimlenir. Bunu akılda tutarak embriyoyu ele alırsak, eğer embriyoyu *Homo sapiens* türünün bir üyesi olarak kabul ediyorsak, embriyonun türün tarihsel potansiyellerinin taşıyıcısı olduğunu da kabul ediyoruz demektir. Tıpkı yetişkin insanda ya da genel olarak insanlık için olduğu gibi, tüm potansiyellerini gerçekleştirip gerçekleştirmemesi embriyonun türün üyesi olarak ele alınması bakımından bir sorun oluşturmaz. Bağlamsal koşullara bağlı olarak yetişkin insanın tüm potansiyelleri tekil bir yaşam süresince gerçekleşmeyebilir. Embriyo için de aynı şey söz konusudur. Türün üyelerinin potansiyellerini gerçekleştirmeleri fiziksel, biyolojik, sağlık gibi içsel ve toplumsal ve kurumsal dışsal koşullara bağlıdır. Potansiyelin gerçekleşmesinden bağımsız olarak türün üyeleri bu potansiyellere sahiptir. Tıpkı insanın her potansiyelinin gerçekleşmemesinin onun hak öznesi olması bakımından olumsuz bir sonucunun bulunmamasında olduğu gibi, türün üyesi olarak embriyonun potansiyellerinin gerçekleşecek ya da gerçekleşmeyebilecek oluşu onu hak öznesi olmaktan alıkoyan bir gerekçe sunmaz.

Türsel varlık kavramındaki tarihsel-toplumsal vurgu, şimdi girişeceğimiz kavramın genetik açıdan zenginleştirilmesi çabasında bizi genetik belirlenimcilikten de koruyacaktır. Yukarıda gördüğümüz gibi, Irving embriyonun insan olduğu görüşünü onun genetik yapısına dayandırır. Bu görüşteki genetik belirlenimcilik tehlikesi açıktır. İnsanı bir gen seti olarak ele alan görüşün uluslara-

rası hukuk alanında da yansımaları vardır. Avrupa Konseyi'nin 1998 yılında imzaya açılan *Biyoloji ve Tıbbın Uygulanması Bakımından İnsan Hakları ve İnsan Haysiyetinin Korunması Sözleşmesine Ek, İnsanların Klonlanmasının Yasaklanmasına İlişkin Protokol*'ünde, canlı ya da ölü başka bir insana genetik olarak özdeş bir insan yaratmaya çalışan herhangi bir müdahale yasaklanmıştır. Protokole göre, buradaki başka bir insana 'genetik olarak özdeş' insan terimi, başkasıyla aynı nükleer gen setini paylaşan insan anlamına gelir. Bu hükmüyle Protokol, nükleer gen setinin oluşturulmasını, insan sözcüğü ile ilişkilendirmiştir. Genetik olarak özdeş insan, tüpte, şişede, laboratuvarda, ana rahminde ya da başka bir ortamda da bulunsa, insandır. İnsanı, doğmuş olmak gibi dar bir çerçeveye değil, nükleer gen setinin oluşması aşamasına kadar giden erken bir döneme yerleştirmektedir. Denebilir ki, klonlama konusunun önemi nedeniyle erken döneme kadar giden bir geniş kapsamlılık yasaklamanın da kapsamını genişletmek için düşünülmüştür. Gerçekten, Protokol, yalnızca klon oluşturmayı değil klon yaratma amacındaki bir müdahaleyi bile yasaklamaktadır. Ancak bu müdahalenin ürünü olabilecek varlık için, Protokol, klon, embriyo ya da başka bir sözcüğü değil insan sözcüğünü kullanmaktadır. Protokolün, insan nitelemesinin insanın gelişiminin hangi evresinden başlanarak kullanılabileceğine dair hukuki bir zemin sağlaması bu makalenin konusu bakımından önemlidir. Bununla birlikte, insanı nükleer gen seti olarak ele almanın genetik belirlenimcilik gibi altanlamları ve bu çerçevede sorunları gündeme gelecektir. İnsanı salt bir gen yumağı olarak görmek genetik belirlenimciliğe düşmek iken Nuttall'ın yaklaşımında olduğu gibi insanı salt kültürel referanslara, toplumsal yükleme ve nitelemelere göre hak sahibi kılmak kültürel belirlenimciliğe düşmektir. Marx'ın türsel varlık kavramı genetik belirlenimciliğin önünü kesen argümanları sunmaktadır ama kavram genetik biliminde son yıllarda yaşanan gelişmeleri kuşatan biçimde bir genişlemeye de gereksinim duymaktadır.

Türsel varlık kavramı, tekil üye insan ile tür olarak insan arasındaki ilişkileri ortaya koyar. Genetikteki gelişmelerle yaygınlık kazanan genom, genotip (genotype) ve fenotip (phenotype) terimleri benzer ilişkileri açıklayan terimler olarak anlaşılabilir. Genom, organizmanın toplam genetik maddesidir, organizmanın toplam DNA'sıdır. 2000 yılının başında ilk sonuçları açıklanan insan genomu araştırması, insanın toplam DNA bilgisini, genetik kodunu açığa çıkarttı. UNESCO *İnsan Genomu ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi* (1997), insan genomunu, insan ailesinin tüm üyelerinin temel birliği ve simgesel anlamda da insanlığın mirası olarak ifade eder (m.1). Genetik indirgemeci bir bakış açısından, insanı insan yapan genetik koddur. Bu bakış, insanların fiziksel ve toplumsal varlığını spermin yumurtayla buluşmasıyla açıklar (Rothman, 2001: 19). Embriyonun statüsünü belirlemek için ille de indirgemeci bakışa savrulmak zorunlu değildir. Embriyo oluştuğunda insanlığın ortak mirasının parçası olur. Türün tarihsel/evrimsel gelişimi boyunca edindiği genetik kodun tekil ta-

şıyıcısı ve etkin katılımcısıdır. Bu gelişim içerisinde genetik özelliklerin çevresel koşullarla girdiği ilişki önemlidir. Çevresel koşullar gerek doğal ortamı gerekse kültürel/toplumsal ortamı içerir. Örneğin iklimsel koşullar kadar beslenme alışkanlıkları da tarihsel süreçte genomik özelliklerin biçimlenmesinde belirleyicidir. Aynı biçimde, türün tekil üyesinin geliştireceği özellikler de salt kalıtımsal olarak biçimlenmez, tekil üyenin genetik kodları, hücrelerin, organizmanın ve çevresel koşulların karşılıklı etkileşimi bağlamında ve bu etkileşimin sonucu olarak kendilerini ifade ederler. Bildirge'de de belirtildiği gibi (m.3), insan genomu, sağlık, yaşam koşulları, beslenme ve eğitim gibi tekilin durumunu kuşatan doğal ve toplumsal çevreye göre farklı biçimde kendisini ifade eden potansiyelleri içerir.

Miras alınan potansiyellik genotip terimi ile karşılanır. Bir organizmanın genlerinin özgül bileşimi olan genotip gelecek kuşağa aktarılacak olanı temsil eder. Fenotip ise genotiple çevre arasındaki ilişkilere bağlı olarak bir organizmanın gerçekte ifade edilen, gözlemlenebilir özellikleri ya da karakteridir. Fenotip bir organizmanın yetişkin bir karakter olarak gösterebileceği ama zorunlu olarak göstermek zorunda olmadığı özelliklere göndermede bulunur. Bir başka deyişle fenotip, gerçekleşen potansiyelliktir (Yukarıdaki güç/kapasite ile potansiyel arasındaki ayırımı anımsayın). Fenotip sürekliliğin ve değişimin sentezidir, geçmişle gelecek arasındaki şimdiki bağdır. Türün üyesi olan tekilin genetik yapısı, geçmişin genetik eklemelerinin, çıkarmalarının ve mutasyonlarının toplamıdır ve geleceğe aktarılacak genotipinin temsilcisidir (Fleising, 2001: 45-49). Böylece türsel varlık kavramının vurguladığı ilişkilere hem genetik biliminin terimleriyle de ulaşmış hem de genom-organizma-çevre ilişkileri bakımından bunları genişletmiş durumdayız. Türün üyesi olarak embriyo, genotip ile fenotip, genom ile tekil arasındaki ilişkilere yerleşir. Embriyoya genotipini değiştirecek biçimde genetik müdahaleden söz ettiğimizde, hem onun fenotipik kapasitesinde değişiklik bekleyen bir müdahale çabasından hem de insanlığın ortak mirası olarak genoma dönük, genomu değişikliğe uğratabilecek, türsel bir varlık olarak insanlığın genetik makyajını etkileyebilecek müdahalelerden söz ediyoruz demektir. Bağlamsal koşullara, organizmanın içindeki ve organizmanın çevresiyle girdiği ilişkilere bağlı olarak, fenotiplerin ne biçim alabileceğini önceden kestiremediğimize göre, en azından genetik düzeyde bugün gördüğümüz insandan farklı bir insandan söz edebiliyor olacağız. Bu, embriyonun, türsel varlık olarak insanlığın bir üyesi olmasının önemli bir sonucudur.

Genetik mirasa müdahale konusu uluslararası gündemde kendisine yer bulmuştur. Avrupa Konseyi Parlamenterler Meclisi'nin bir tavsiye kararında, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesiyle korunan yaşama hakkının ve insan onurunun, yapay olarak değiştirilmemiş bir genetik örüntüyü miras alma hakkını ima ettiği belirtilmektedir. Sözleşmede bu hakkın açık biçimde yer alması tavsiye edilmektedir. Her ne kadar bu hakkın tanınmasının embriyo da dahil olmak üzere

gen tedavisi uygulamasını engellememesi hükmüne yer veren kararda bir çelişki olduğu düşünülebilirse de burada daha çok genetik olarak aktarılan belirli hastalıklarla mücadele ile hak arasında bir denge arayışı vardır. Kaldı ki gen tedavisi uygulamasının sınırlarının açık biçimde çizilmesi gerektiği de kararda özellikle vurgulanmaktadır (*Recommendation 934*, 1982). Karar, embriyonun genotipine müdahaleyi, yaşama hakkına müdahale çerçevesinde insan hakları ile ilişkilendirmiştir biçiminde yorumlanabilir. Benzer biçimde, Avrupa Konseyi *Biyoloji ve Tıbbın Uygulanması Bakımından İnsan Hakları ve İnsan Haysiyetinin Korunması Sözleşmesi: İnsan Hakları ve Biyotıp Sözleşmesi*'nin 13. maddesi, insanlığın ortak mirası olarak genomu koruyucu hüküm içermektedir. Bu maddeye göre, herhangi bir altsoyun genomunda değişiklik yaratacak biçimde insan genomunu değiştirmeye yönelik müdahalede bulunulamaz.

Bu ve benzeri düzenlemelerin daha sistematik biçimde genişletilmesini düşünenler, 'insan türünün korunması sözleşmesi' önerisinde bulunmaktadır. Buna göre, insanlığa karşı suçlar kavramı tüm türün refahını etkileyen suçlara işaret eder. Klonlama ve kalıtsal genetik değişiklikler de aynı eksendedir çünkü yeni bir türün evrimini sonuçlandırabilecek bir etkiye sahiptir. İnsan türünü değiştirme hepimizi ilgilendiren bir sorundur ve bazı kişilerin, bir ulusun ya da şirketlerin moral yargıları ile karar verilebilecek bir sorun değildir. Bu bakımdan sorunun uluslararası alanda bir sözleşmeyle ele alınması gereklidir (Annas, Andrews ve Isasi, 2002: 153). Bu önerinin temel dayanağı, insan haklarının anlamının ve uygulanmasının odağında insan türüne üyeliğin yer almasıdır. Aynı koşutlukta, Sidney Callahan da, moral açıdan insan statüsünün, insan türüne üyelikten kaynaklandığı düşüncesindedir. Ona göre embriyo tartışmasız biçimde türün bir üyesidir (Callahan, 1997). Bu durumda ortaya çıkan sonuç, türün üyesi olarak embriyonun, anlam odağında türsel üyelik olan insan hakları bağlamında insan statüsüne sahip olduğudur. Embriyonun statüsü böyle anlaşıldığında aslında makalenin tartışması da bir sonuca bağlanmış ve makale sona ermiştir denebilirdi. Ancak, daha önce gördük ki, embriyoyu türün üyesi olarak kabul etmekle birlikte çeşitli gerekçelerle onu insan haklarının öznesi olarak görmeyen görüşler de vardır. Bu durumda insan haklarına sahip olmanın, türsel üyelik dışında başka koşullarını embriyo bakımından araştırıp tartışmam gerekiyor.

Hak öznesi olarak embriyo

Bir önceki bölüm başında yer verdiğimiz toparlama amacına yönelik sonuçlar, bize, embriyonun statüsüyle ilgili önemli ipuçları sağlamaktadır. Umarım türsel varlık kavramı ekseninde sürdürdüğümüz yukarıdaki tartışma da en azından şu noktayı açıklığa kavuşturmuştur: Türsel bir varlık olarak insanlığın üyesi olan embriyonun insan statüsüne ve bu statünün sağladığı haklara sahip olamayaca-

ğını ileri sûren görüşlerin sağlam, tutarlı ve inandırıcı dayanakları bulunmamaktadır. Ama yine de ulaştığımız bu sonuç makalenin temel sorunu olan embriyonun insan hakları bağlamına yerleştirilip yerleştirilemeyeceği sorununu tümüyle çözûme kavuşturmak için yeterli görünmemektedir. Bu ise insan haklarının nasıl bir zemine oturduğuyla ilgili bir araştırmaya davetiye çıkarır. Soru şudur: İnsanların haklara sahip olmasını hangi argûmana dayandırabiliriz? Bu sorunun yanıtını araştırmak için Brien Orend'in yaklaşımına yaslanacağım.

Orend, 'insanı' bildiğimiz insan olarak kabul eder. 'İnsan haklarının' insanını ise hak sahibi kavramı ile biçimlendirir. Bûtûn insanlar insan haklarına sahiptir (Orend, 2002: 15). Böylece, bûtûn insanlar insan haklarına sahip olduğuna göre, bûtûn insanlar insandır totolojisine ulaşırız. Aslında pek de bir şey açıklamayan bu ifade dayandığı insan anlayışı ile birlikte 'doğal haklar' görüşûnden kopma çabasının bir ürûnûdûr. Doğal haklar görüşûne göre bûtûn insanlar, insana özgû ortak özelliklere sahiptir ve insan hakları doğuştan gelen bu özelliklerden oluşur. İnsanlar doğalarının parçası olarak bu haklarla birlikte doğarlar (bkz. McLean, 1996: 338; Mourgeon, 1990: 35) Hem doğal haklar geleneği hem de modern liberal haklar söylemi, insan karakteristiğinin sonucu olarak insan haklarına sahip olunduğunu iddia eder (Ramsay, 1997: 144-5). Orend ise insan haklarını kişilerin özellikleri olarak değil, moral bir gerekçelemeyle açıklar. İnsan hakları, kişilere belirli biçimde davranma nedenleridir. Bu nedenler insanın bedensel yapısının parçaları değildir. İnsan hakları bizim kim ya da ne olduğumuzu ya da doğamızı tanımlamaz, birbirimize davranış biçimlerini ortaya koyar (Orend, 2002: 18-19). Haklarla ilgili moral gerekçeleme, yaşama hakkı, eşitlik, adalet gibi temel ilkeler çevresinde biçimlenir. Birisini öldûrmek, ûzerinde deney yapmak, işkence yapmak, zalimce cezalandırmak, köleleştirmek moral açıdan doğru olarak kabul edilemez.

İnsan haklarını insanın doğasında bulunan haklar olmaktan çıkartan böyle bir görüşûn embriyo bakımından olumlu sonuçları olacaktır. Taşıdıkları özellikler bakımından embriyo ile insan arasındaki benzerlik ya da benzemezliklere bakarak embriyoyu hak sahibi kılan ya da tersine buna karşı çıkan anlayışların ûrettiği çözûmsûzlûkten kurtulma olasılığı belirecektir. Ûzerinde oydaşma sağlanamayan bu özelliklere göre değil de moral bir gerekçeleme tartışmasıyla embriyonun hak statûsû belirgin kılınabilir. Kuşkusuz moral gerekçeleme bakımından da anlaşmazlıkların ortaya çıkma olasılığı her zaman vardır. Buna karşılık, moral gerekçeleme, siyahların ve kadınların beyaz erkekler gibi, Yahudilerin aryan Almanlar gibi, embriyonun doğmuş bebek gibi, doğmuş bebeğin yetişkin, sağlıklı insan gibi insan olmadıkları, insana özgû olduğu söylenen özellikleri ya da yetenekleri taşımadıkları yönündeki görüşlerin ayrımcılığından uzaklaşmayı olanaklı kılar. Yanı sıra, belirli özellikleriyle, belirli bir insan anlayışına (kendine yeterli, ussal, özerk eyleme geçebilme yeteneği vb.) dayalı olarak insan hakları tanımlandığında hakların kuşatıcı ya da kapsayıcı olmala-

rının önünde ciddi bir engel oluşmaktadır. İnsanlara davranış biçimi sunan moral bir neden olarak hakkı kabul etmenin üstünlüğü, bu anlayışın kuşatıcılık kapasitesinde yatar.

Kuşatıcılık üstünlüğüne karşın, yine de, hakları morallik tartışması ile ilişkilendirmenin, embriyoyu zorunlu olarak hak öznesi olarak tanımaya götürmediği iddia edilebilir. Bunun bir örneğini Gordon Graham'ın yaklaşımından çıkartabiliriz. Onun yaklaşımına göre, insan hakları ihlal edilmemesi gereken moral bir sınır oluşturur. Bu sınırı açıklayan temellerden biri, bütün insanların eşit olduğu düşüncesidir. Ancak buradaki eşitlik yetenekler bakımından bir eşitlik değildir, çünkü hepimizin yeteneklerinin eşit olmadığı olgusal bir gerçekliktir. Böyle bir yetenek eşitsizliği veriyken, eşitliğin moral sınırın temelini oluşturması şu düşünceyle bağlantılıdır: Herkesin yaşama hakkı vardır çünkü hiç kimse bir başkasının yaşamının değersiz olduğunu söyleyebilecek bir konumda değildir. Her birimiz ancak kendi yaşamımızın yaşamaya değer olup olmadığı yargısında bulunabiliriz. Bu, bir birinci kişi yargısı olabilir ancak, üçüncü kişinin değil. Sağlıklı, yakışıklı, yetenekli olanların yaşamları hasta, çirkin, yeteneksiz olanlarınkinden daha iyi olabilir ama birincilerin yaşamlarının moral olarak daha iyi olduğu iddia edilemez. Fiziksel ve zihinsel olarak üstün olanların moral üstünlüğü olamaz. Yaşamının yaşamaya değer olduğu yargısına ancak yaşamı süren kişi karar verir. Yaşamının yaşamaya değer olup olmadığı yalnızca beni ilgilendiren bir konudur. Hiç kimse buna karar verebilecek bir konumda değildir (Graham, 2002: 150-2). Tüm bunları söylemesine karşın, Graham, yukarıda yer verilen birinci görüşün gerekçelerine bağlanarak embriyoyu hak sahibi olarak kabul etmemektedir. Oysa onun görüşlerini mantıksal sonuçlarına uzatıp kendisine karşı kullanmak olasıdır. Eğer fiziksel ve zihinsel olarak daha gelişmiş olmak moral bir üstünlük sağlamıyorsa, fiziksel ve zihinsel olarak daha gelişmiş bir evrede bulunan insanın, kapasite gelişiminin erken aşamasında bulunan insan embriyosunun ve ceninin yaşamı ile ilgili moral değerlendirmelerde bulunmasına götüren moral bir üstünlüğü, moral hiyerarşik amirliği söz konusu değildir. Yaşamın değeri birinci kişi yargısı ile oluşuyorsa, embriyonunun yaşama hakkına, bedensel bütünlüğüne, genotipine müdahale üçüncü kişinin üzerine vazife değildir.

Öte yandan, embriyo moral bir özne değildir ki yaşamının değeri ile ilgili yargıda bulunabilsin, itirazı yapılabilir. Bu, yalnızca moral yargıda bulunabilenleri, eğriyi doğrudan ayırabilenleri, moral özerkliği olanları, hakkını iddia edebilenleri hak öznesi sayan dışlayıcı bir hak anlayışından beslenen bir itiraz olacaktır. Bu o denli dışlayıcı bir anlayıştır ki, örneğin bebeklerin, hak kavramını anlamadıkları, haklarını iddia edemedikleri ve hakka uygun sorumlulukları yüklenemedikleri için haklara sahip olmadıkları sonucuna ulaşılacaktır (Connelly ve Smith, 2003: 21). Bebekler gibi, zihinsel engelliler, anestezi altındakiler, moral özerkliğini yitirmesine neden olan hastalıkların ya da yaşlılığın etki-

sinde olanlar ile hayvanlar ve gelecek kuşaklar da hak sahibi olamayacaktır. Doğrudur, bir hakkın odağında bir iddia ya da talep yatar. Hak, bir kimse ya da bir kurumdan haklılık taşıyan bir talepte bulunmaktır. Bununla birlikte, hak iddiası (claim) ile hakkı olmak anlamındaki ehliyet (entitlement) arasında bir ayırımın altını çizmek gerekir. Hak iddiasının/talebinin, ilgilisi tarafından sözcüklere dökülmemiş oluşu bir hakkın olmadığını göstermez. Uyuyan bir kişi hak iddiasını dillendiremese de hakka sahiptir. Bir hak, hakkın taşıyıcısı iddiasını dile getirmese de hak ehliyeti olarak varlığını sürdürür. Dile getirilmediğinde bile bir hak, haklılık taşıyan bir iddia ya da talep olarak kalır. Talep dile getirilmese bile, hakla ilgili ödevin taşıyıcılarının hak sahibine uygun biçimde davranmalarını gerektiren nedenler varlığını korur. Bu bakımdan da, haklar, hak sahibine saygılı davranmanın nedenleridir (Orend, 2002: 23-24). Örneğin embriyonun ya da ceninin haklarını iddia edip edememesinden daha önemli olan ona karşı bağlılaşık bir ödevimiz olduğunu kabul etmek için güçlü nedenlerin bulunup bulunmadığıdır. Bu nokta önemlidir çünkü insan hakları açık olarak dile getirilen iddialardan daha çok hak ehliyetleri ile ilgilidir (Orend, 2002: 38). Embriyonun hakkını dile getiremiyor oluşu, onu insan haklarından yoksun kılmanın gerekçesi olamaz. Embriyonun hak iddiasında bulunamayışı onun hak ehliyetinin bulunmadığı sonucunu doğurmaz.

Bu ayırım hukuki düzenlemelere de yansımıştır. Örneğin, *Türk Medeni Kanunu*'nda hak ehliyeti ile fiil ehliyeti arasında ayırım yapılmaktadır. Buna göre 'her insanın hak ehliyeti vardır' (m.8). Her insan haklardan yararlanmak, hak sahibi olmak bakımından eşittir. Hiç kimse hak ehliyetinden kısmen de olsa vazgeçemez (m. 23). Yasa, sağ doğmak koşuluyla, çocuğun ana rahmine düştüğü andan başlayarak hak ehliyetini elde ettiğini hükme bağlamaktadır (m. 28). Açık biçimde, embriyo ve cenin (çocuk sağ doğmak koşuluyla) her insanın sahip olduğu ve vazgeçemeyeceği hak ehliyetine sahiptir. Sağ doğmak koşulu, daha önce belirtilen babaerkil ideoloji ve sermaye birikimi bakımından miras hukuku ile ilişkilendirilebilir. Ama burada asıl önemli nokta, embriyonun hak ehliyetinin doğumun gerçekleşmesine kadar ertelenmemiş olmasıdır. Ana rahmindeki çocuk ölmediği sürece herkes gibi vazgeçemeyeceği haklara sahiptir. *Türk Medeni Kanunu*'nda fiil ehliyetine sahip olmanın koşulları ise doğruyu yanlıştan ayırt etme gücüne sahip olmak, ergin olmak ve kısıtlı olmamaktır (m. 9-14). Bu koşullara sahip olmayan embriyonun ve genelde doğmamış olanın fiil ehliyeti bulunmamaktadır. Fiil ehliyetine sahip olmayanlar kendi fiilleriyle hak edinemez ve borç altına giremezler. Bu durumda, embriyo ve ceninin hakları, hak ehliyeti bulunan ama fiil ehliyeti bulunmayan küçüklerin, kısıtlıların ve yaşının küçüklüğü yüzünden veya akıl hastalığı, akıl zayıflığı, sarhoşluk ya da benzeri nedenlerle ayırt etme gücüne sahip olmayanların hakları ile benzerlik taşımaktadır.

Embriyonun moral özne olmadığı için hak sahibi olamayacağı yönündeki itirazın ikinci unsuru, kişilik kavramını özerklik kavramına dayandıran yakla-

şımlardan beslenir. Liberal gelenekte özerklik, kişiliğin temelindeki değer olarak görülür. Örneğin, Kantçı liberalizmde, özerk insan, özgür iradesiyle yaptığı seçimlere bağlı olarak ussal eylemlerde bulunan bir varlıktır. Bu bakımdan, özerklik, ussallığın bir özelliği olduğu gibi, moral bir özne olmanın da koşuludur (Akarsu, 1998: 105-6). Hak sahibi moral özne, kendi yaşamıyla ilgili kararlarını ve eylemlerini başkasının müdahalesi olmadan, özgür iradesiyle oluşturduğu içindir ki bunların sorumluluğunu da üstlenebilir. Ona gösterdiğimiz saygının belirleyeni onun özerk irade sahibi olmasıdır. Bu çerçevede düşünüldüğünde, embriyo, özerk irade sahibi bir varlık olmadığı için saygılı davranılmayı hak eden moral bir özne olamayacaktır. Embriyonun statüsünün belirlenmesi bakımından böyle bir sonucu olan liberal özerklik anlayışının eleştirisi birkaç noktada toplanabilir. İlkin, genel bir eleştiri olarak, özerkliğin gerçekleşmesinin dışsal engelleri hesaba katılmalıdır. Liberal kuramın özerklik anlayışı, özgür iradenin seçimlerinin içinde oluştuğu toplumsal koşulları görünmez kılar. Özerklik, soyut bir değer olarak kişinin edimlerinde sanki kendiliğinden gerçekleşirmişçesine kavramlaştırılır. Toplumdan yalıtılmış, soyut bireyin özerkliği düşüncesi, toplumsal, kültürel, siyasal ve ekonomik güçlerin, bireyin çıkarları ve seçimleri üzerindeki etkisini görmezden gelir. İfade edilen yeğlemelerin, özgür iradeye dayalı, özerk biçimde oluşturulmuş yeğlemeler olduğu varsayılır. Oysa kişisel özerkliğin gerçekleşmesi için iradi seçimlerin özgürce yapılabilmesini sağlayacak uygun toplumsal koşulların varlığı gerekir (Ramsay, 1997: 57-61). Örneğin törenin biçimlendirmeleri, koşullandırmaları ve sınırlandırmaları veriyken, törenin gereği olarak cinayet işleyen bir kişinin ne ölçüde özerkliğinden söz edebiliriz ya da törenin değerlerini özgür iradesi ile benimsediğini söylemenin ne ölçüde bir anlamı olabilir? Benzer biçimde, sınıfsal yapıların belirleyiciliği altında, işçinin emek gücünü sefalet koşullarında yaşamasına yol açan bir ücret karşılığında satması liberal özerklik ve özgür irade anlayışının açmazlarını gösteren başka bir örnek sunar. İkincisi, kişiliğin niteliği olarak özerklik ön plana çıkınca, örneğin öğrenme engelliler ya da ussal, bilişsel kapasiteleri yeterince gelişmemiş olanlar gibi, tam bir özerkliği bulunmayan ve aslında toplumun en çok zarara uğrayabilir üyeleri, eşit saygı görmeyecek ve haklara sahip eşit moral statüde insanlar olarak kabul edilmeyecek demektir (Steering Committee on Bioethics, 2003: 7). Bununla bağlantılı olarak üçüncü sorun şudur: Liberal söylemde özerklik, hakkın taşıyıcısının hak iddiasının içeriğini özerk biçimde belirlemesini gerektirir, çünkü ancak bireyin kendisi, iddiaya konu olan çıkarlarının doğru bir değerlendirmesini yapabilir. Böyle olunca, toplumda en çok korunmaya gereksinim duyan ama özerk olmadığı için hakkın içeriğini belirleyemeyenler adına, bir başkasının hak iddiasında bulunması liberal hak söyleminin özündeki özerklik ilkesi ile çelişki oluşturur (Benton, 1993: 162). Bu bakımdan, özerkliği bulunmayan embriyo ve diğer insanların herhangi bir haktan yararlanması olanaksızlaşacaktır. Zihinsel

engellilerin durumuna benzer biçimde, embriyo, özerk iradesinin sonucu olarak sorumluluğunu üstlenebildiği bir moral davranış ortaya koyamaz. Bununla birlikte, dördüncü olarak, eğer liberal hak kuramındaki özerklik ilkesini başka bir açıdan değerlendirirsek çelişkili bir durum daha belirir. Çelişki, özerk olduğumuz için mi müdahale olmamalıdır yoksa müdahale olmadığında mı özerkliğimiz gerçekleşir biçimindeki bir 'yumurta-tavuk ilişkisinde' yatar. Eğer özerk insan kendi iradesiyle edimde bulunan insansa, ona dönük herhangi bir müdahale onun özerkliğini ortadan kaldıran ya da zedeleyen bir müdahaledir. Bu durumda özerklik, kendini yönetme/belirleme ve başkasının herhangi bir müdahalesinin bulunmaması ilkesidir. Başka bir anlatımla, müdahale olmadığı için/ölçüde özerkiz sonucuna ulaşmak olasıdır. Böyle anlaşıldığında, embriyoya müdahale olmadığı ölçüde onun 'özerk'liğinden söz edebileceğiz demektir. Embriyonun, anneden özerk biçimde kendi genetik ve biyolojik gelişimini kendisinin yönettiğini vurgulayan görüşe yazının birinci bölümünde yer vermiştim. Böylece, embriyoya müdahale olduğu ölçüde onun özerkliğinin zedelendiğini ileri sürmek mümkünken, buna karşılık, özgür irade kapasitesi gelişmemiş embriyonun bu anlamda özerkliğini ileri sürmek mümkün olmayacaktır. Bu durum, liberal hak kuramının çelişkiye gebe özerklik anlayışının bir sonucudur. Liberal hak kuramındaki özerklik kavramının işleyiş mekanizmalarının yukarıda sıraladığım çelişkileri, bu ilkenin, moral öznenin statüsünün belirlenmesi bakımından elverişsiz olduğunu göstermektedir.

Embriyonun moral özne olmadığı için hak sahibi olamayacağı yönündeki itirazın üçüncü ve son unsuru, hakları, ödev ve sorumluluklarla ilişkilendirmekle ilgilidir. Embriyo, haklara bağlılaşık olan ödev ve sorumlulukları üstlenemediğine göre, haklara da sahip olamayacaktır. Oysa örneğin bebekler ödev ve sorumluluk üstlenemeseler, davranışlarından ya da davranışlarının sonuçlarından sorumlu tutulamasalar bile haklarından yoksun kılınamazlar. Demek ki, haklarla sorumluluklar arasında belirli bir ilişkinin bulunduğu kabul edilmekle birlikte, haklarla sorumluluklar arasında mutlak bir simetrinin varlığından söz edilemez (Carter, 2001: 18). Komşumun özel otomobili üzerindeki mülkiyet hakkını tanıyor olmam, komşumun özel mülkiyetine zarar gelmemesi için sabaha kadar nöbet tutma ödevini bana yüklemez. Aynı biçimde, otomobiller üzerinde özel mülkiyeti kabul etmiyor olmam komşumun özel aracına dilediğim gibi davranma sorumsuzluğunu da doğurmaz, tersine, onun özel aracını yakmamak gibi bir moral davranış sorumluluğunu kabul ederim. Embriyo bakımından da benzer bir durum söz konusudur. Haklarla sorumluluklar arasında bir açının varlığı, moral sorumluluk üstlenemeyen embriyonun yine de haklarının olabilmesini olanaklı kılar. Ne benim yaşama hakkına sahip olmam ne de embriyonun yaşama hakkının tanınması embriyonun benim yaşamımı kurtaracak bir tedavi için feda edilip edilemeyeceğine dair simetrik bir moral sorumluluk ortaya çıkarmaz. Ya da, embriyonun moral olarak sorumlu özne olmadığı için haklara

sahip olmadığı kabul edilse bile, bundan, embriyoya belirli bir biçimde davranma sorumluluğumuzun olmadığı sonucu çıkmaz. Yalnızca ayırt etme gücüne sahip insanların moral özneler oldukları görüşü kabul edilse bile, bu görüş, zorunlu olarak yalnızca moral özne olan insanların moral kaygıların nesnesi olabileceği görüşüne götürmez. Morallik yalnızca moral öznelerin birbirlerine nasıl davranmalarıyla ilgili değildir; morallik, aynı zamanda, moral özne olmayan varlıklara nasıl davranmak gerektiğiyle de ilgilidir (bkz. Benton, 1993: 75-81). Yani, embriyo moral özne kabul edilmese bile moral özne olan insanların embriyoya karşı davranışlarıyla ilgili bir morallik yine de söz konusudur. Embriyonun kendisi moral özne olmasa bile moral kaygılaın nesnesidir. Bu, moralliğin içerdiği anlamın bir sonucudur. Hak ile sorumluluk arasında zorunlu, mutlak bir örtüşme olması gerekmediğine göre, moral sorumluluğu bulunmayan embriyonun yine de moral gerekçeler olarak hakları olabilir.

Moralliğin anlamına dayandığımızda, embriyoya da belirli biçimde davranma yükümlüğümüzün olduğunu söyleyebiliriz. Yine de, ona, hakları olmadan da sorumlu biçimde davranabileceğimiz iddiası ileri sürülebilir. Bu durumda, sorumlu biçimde davranma yükümlülüğümüz olan embriyoyu, insan haklarının öznesi olarak kabul edebilir miyiz sorusu belirecektir. Soruya yanıt olarak, birincisi, eğer insan haklarını, davranışın moral gerekçeleri olarak anlıyorsak, moral kaygılar çerçevesinde, embriyoya saygılı davranmanın gereği olarak onun haklarını da tanımamız gerekir. Embriyoya karşı sorumlu davranmak gerektiğini kabul ediyorsak, ona zarar vermek moral açıdan doğru ve saygılı bir davranış değilse, ona belirli bir biçimde ve saygılı davranmayı sağlayan onun haklarını kabul etmek kendi içinde bir tutarlılık oluşturur. Haklarının tanınmasından bağımsız olarak embriyoya moral açıdan doğru, saygılı davranma yükümlülüğümüzün bulunduğunu kabul ediyorsak, insan haklarının embriyoyu da kuşatması bu yükümlülüğü ortadan kaldırmaz, tersine, embriyonun tanınan hakları olsa olsa ona karşı davranış biçimlerini sunar, yükümlülükleri vurgular ve güvenceleri oluşturur. İkinci olarak da, sorunun yanıtı, insan haklarına sahip olan kimdir sorusunun yanıtından türetilebilir. Bu noktada, bu son soruya yanıt arayan Orend'e dönersek, o, ele aldığı çeşitli yaklaşımları eleştirdikten sonra insan hakları sahibinin moral statüsünü saptamak için üç ölçüt belirler.

Orend'in birinci ölçütü, biyolojik insanlıktır. İnsan haklarına sahip olmak için anne-babanın biyolojik olarak insan olması ve söz konusu varlığın ölü olmaması, yaşıyor olması gerekir. Bir önceki bölümde, bu konuyu, türsel varlık kavramı ve türün üyesi olmak bakımından ve tarihsel, toplumsal ve genetik zeminiyle ve çeşitli implikasyonlarıyla birlikte, kapsamlı biçimde ele almış olduğum için, burada şu kadarını söylemekle yetinebilirim: Biyolojik olarak embriyonun anne-babası insan olduğu ve embriyo yaşadığı sürece, embriyonun bu koşulu karşıladığı açıktır. Ancak biyolojik insanlık, zorunlu ama yeterli bir ko-

şul değildir. Bu koşul yeterli olsaydı, insan haklarını insanın özellikleri olarak gören doğal haklar görüşüne bağlanılmış olacaktı. Oysa insanlara saygılı davranmamız onların biyolojileri nedeniyle değildir (Orend, 2002: 41-43). Örneğin birisine ya da genelde canlı bir varlığa işkence yapmamanın kökeninde onun biyolojisi değil morallik yatar.

İkinci ölçüt, bir başkasının insan haklarını ihlal etmekten sakınmaktır. Bu ölçüt, hakların etkisinin bir anlamı olmasıyla ilgilidir. Başkasının insan haklarını ihlal edenler ihlalle orantılı biçimde bir kısım haklarını yitirirler, çünkü ihlali cezalandırmada başarısız olmak ihlal etmeyenler bakımından adaletsiz bir durum yaratır. Başkasının haklarını ihlal etmemek, moral olarak kötü olandan sakınma düşüncesine dayanır. Haklar, davranışların gerekçesi olduğu içindir ki moral olarak korkunç bir eylemde bulunan, yani hak ihlalinde bulunan kimse, ona karşı davranışımızı yöneten nedeni değiştirmiş olur ve bazı haklarından yoksun kalır (Orend, 2002: 59-61). Bir embriyo, bir kimsenin insan haklarını ihlal etmediği sürece, ölçüte göre, embriyonun insan haklarından yoksun bırakılmaması gerekir. Tabii eğer liberal haklar söyleminin bencil insanının özel çıkarlarını ve seçimlerini, embriyoyla ilgili herhangi bir moral gönderme olmadan her şeye karşın gerçekleştirme hakkının olduğunu kabul etmiyorsak... Ya da, örneğin, araştırmacının araştırma hakkı, onun araştırmasının embriyo tarafından engellenmemesidir önermesinde olduğu gibi, hakları başkası tarafından sınırlandırılmama olarak ele almayı kabul etmiyorsak... Eğer bunları kabul ediyorsak o zaman liberal söylemin bencil insanının hakları karşısında embriyo bir hak ihlalcisiymiş gibi görülebilir. Yani, annenin kürtaj hakkı, embriyo üzerinde deney yapılmasından yarar sağlayacak hastanın sağlık hakkı, araştırmacının araştırma hakkı vb. karşısında hak ihlalcisi olarak embriyo. Liberal haklar söyleminde 'insan insanın kurdu' olduğu için, bencil insanın bir başka bencil insanın haklarına zarar vermesinin kaçınılmaz olduğuna inanıldığı için toplumda yaygınlaşacak hak ihlallerinin önünü kesmek üzere ihlalcilerin bazı haklarını yitirmeleri yoluna gidilir. Bu mantığı benimsesek bile, ölçütün, embriyo bakımından geçerliliği yine de zedelenmeyecektir. Çünkü bu ölçüte göre moral olarak doğruluğu savunulamayan bir eylemde bulunanlar bazı haklardan yararlanamazlar ya da haklarının bir bölümünü yitirirler. Oysa kürtaj, tedavi ve araştırma örneklerinde embriyonun hak yoksunluğunu doğuracak bir eylemliliği ya da eylemsizliği söz konusu değildir. Tam tersine, anılan örneklerde başkalarının embriyoya dönük davranışlarının moralliği tartışmalıdır ve buna eşlik eden hak yoksunluğu onlar için gündeme gelebilir. Embriyo ile üçüncü kişiler arasındaki hak çatışması durumları için bir adalet ya da denge arayışı söz konusu olduğunda, embriyonun, 'etkisiz eleman' olarak resim dışına itilmesi yerine, ikinci ölçüte uygun olarak hak sahibi statüsüne sahip olduğu gerçeğinin göz önünde bulundurulması gerekir. Bunun sonucu ise embriyoya herkese olduğu gibi eşit biçimde davranılmasıdır.

İnsan haklarına kimin sahip olduğunu belirlemek için Orend'in saptadığı ölçütlerden sonuncusu, asgari değerde bir yaşam sürmek için gerekli olan yaşamsal gereksinimlere sahip olmak ölçütüdür. Bu gereksinimler ilgili kimsenin iyi-oluşunu derinden etkiler çünkü iyi-oluşu bu gereksinimlere bağımlıdır. İyi-oluşlarını etkileyen bu gereksinimlere sahip olanlar, insan haklarının kuşattığı moral statüye de sahiptir. Johan Galtung'un (1999: 82) belirttiği gibi, 'kurumsallaşmış insan hakları yaklaşımı kurumsallaşmış garantiler oluşturarak insan ihtiyaçlarını doyurmaya çalışan bir yaklaşımdır'. Böylece bu son ölçüt, haklarla gereksinimler arasındaki ilişkiyi, iyi-oluşun zarar görmemesi ya da korunması ve gerçekleşmesi bakımından tartışmayı zorunlu kılar. Aşağıdaki bölümde embriyoya odaklanarak yapılacak olan da budur.

Embriyonun iyi-oluşu

İnsan haklarına sahip olma ölçütlerinin embriyo için de geçerliliğini ve uygulanabilirliğini gösterdiğimizde, embriyoyu insan hakları dizgesine içermenin gerekçesi nedir sorusuna yanıt bulabileceğimiz bir zemine de ulaşmış oluruz. Bu sorunun yanıtı neden insanlar haklara sahip olmalıdır ya da insan haklarının gerekçesi nedir sorusuna verilecek yanıtla aynıdır. İnsan hakları için farklı gerekçeler onur, yararcılık, dinsel düşünüş, sağgörü, hukuksal pozitivizm vd. gibi çeşitli yaklaşımlarda tartışılır. Buraya kadar sürdürülen tartışmalar yeterince inandırıcıysa ve eğer embriyo ve insan hak öznesi olmak bakımından eşitse, bir başka deyişle embriyo ve insan eşit ölçüde hak ehliyetine sahip varlıklar ise insanlar haklara, kuramda hangi gerekçelerle sahiplerse embriyonun da benzer gerekçelerle bu haklara sahip olması düşüncesi savunulabilir.[7] Yine de, burada farklı yaklaşımları böyle bir eksende ele almak yerine iyi-oluş odaklı yaklaşıma bir eklemlenme yeğlenecektir. Kaldı ki, insan haklarının gerekçesi olarak iyi-oluşa moral üstünlük yüklemenin, gerek liberal gelenekte gerekse bu geleneğin sosyalist eleştirisinde paylaşılan ortak bir nokta olduğunu vurgulamak gerekir (Benton, 1993: 101).

Gereksinim, istek ve arzunun kavramsal olarak belirsizliği, birey ve topluma göre farklılaşabilmesi (örn. bkz. Doyal ve Gough, 1991: 9-21; Griffin, 1986: 40-55; Wallis, 2006; Mies, 2006) ve bunun doğurduğu soruna bağlı olarak gereksinim ya da istek ya da arzunun karşılanması için yükümlülüğün saptanmasında belirebilecek güçlük, asgari düzeyde iyi-oluşun saptanmasını ve korunmasını da sorunlu kılabilir. Her ne kadar, iyi-oluşun neleri içerdiği ile ilgili tartışmaya içrek bu türden sorunlar, gereksinim-hak ilişkisiyle ilgili farklılaşan so-

---

7 Örneğin liberal bir bakış açısıyla, doğal haklar anlayışına dayanarak embriyonun moral statüsünün bulunduğunu savunan bir görüş için bkz. Fukuyama, 2002: 174-77. İnsan onuru kavramı çerçevesinde embriyonun ele alındığı bir tartışma için bkz. Brownsword, 2003. Pozitif hukuk ekseninde bir tartışma için bkz. Annas, 2000.

nuçlar üretme olasılığı taşıyor olsa da, bu çalışmada bu tartışmaya girmeyi gerekli görmüyorum. Temel/yaşamsal gereksinimlerin, iyi-oluşun başat unsurları olduğu ve iyi-oluş bakımından bunların karşılanmasının moral önceliğinin bulunduğu anlayışını benimsediğimi belirtmekle yetineceğim. Bu kadarı, makalenin amacına uygun bir yörünge oluşturmak için yeterlidir. İnsan hakları kuramında kendine yer edinen gereksinim-hak ilişkisini verili kabul ederek, embriyoyu bu ilişkiye içermenin olanaklı olup olmadığı sorunuyla uğraşacağım.

Gereksinim odaklı anlayışlarda iyi-oluş, yaşamsal gereksinimlerin karşılanma düzeyi olarak tanımlanmaktadır (Griffin, 1986: 42). Yaşamsal gereksinimler ise canlı varlığın işlevlerini sürdürmesi için gerekenlerdir. Gereksiniminin giderilememesi durumunda canlı varlığın iyi-oluşu şiddetli bir biçimde etkilenir, o kadar ki asgari düzeyde iyi bir yaşam sürme ya da belki herhangi bir yaşam sürme yeteneği ciddi bir tehditle karşı karşıya kalır. Bu gereksinimler, fiziksel güvenlik, maddi geçinim (subsistence), eşitlik, özgürlük ve insanlığın üyesi olarak tanınma gereksinimleri olarak sunulmaktadır (Orend, 2002: 62-64). Galtung da (1999: 71-119) gereksinim-hak ilişkisine temel oluşturan benzer bir sınıflandırma yapar. Bunun yanında, henüz hakka denk düşmeyen (uyumak, boşaltım gibi) gereksinimlerin bulunduğunu, ayrıca normatif bir ifade olan eşitlik ve kardeşlik için söylenebileceği gibi gereksinime denk düşmeyen hakların da bulunduğunu saptar. Orend'in toplumsal tanınma gereksiniminin Galtung'un daha kapsamlı kimlik gereksinimine içerilmiş halde bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu çerçevede insan haklarının gerekçelendirilmesi, yaşamsal gereksinimler kavramı ve bu gereksinimlerle bağlantılı olarak insanlara zarar vermenin moral olarak yanlışlığı ilkesi üzerinde yükselir.

İnsan haklarının gerekçesini sunan yaşamsal gereksinimler, öteki iki ölçütü karşılayan embriyonun da bir yaşama sahip olmak ve onu sürdürmek için gerekli gereksinimleri olarak ne ölçüde geçerlilik taşır? Eğer güvenlik canlının yaşamına dönük bir tehditten korunması, saldırı, işkence ve deneye maruz kalmaması ise embriyonun fiziksel ve zihinsel iyi-oluşu için güvenlik gereksiniminin bulunduğu açıktır. Bu gereksinimi karşılanmadığında embriyonun iyi-oluşu tehditle karşı karşıya kalır. Embriyonun yaşamını şiddetli biçimde tehdit edebilecek uygulamalar onun yaşama hakkının ihlal edilmesine yol açacaktır. Amniyosentez uygulamasının ya da genetik hastalıklara yatkınlığın belirlenmesi için erken dönemde embriyodan hücre alınarak genetik inceleme yapılmasının hak ihlali olup olmadığının belirlenmesindeki koşul, bu uygulamaların embriyonun güvenlik gereksinimine ne ölçüde ciddi bir tehdit oluşturup oluşturmadığının saptanmasını içermelidir. Yapılan son araştırmalar tüp bebek uygulamasında yumurta üretimini artırmak için yüksek dozda kullanılan hormon ilaçlarının hem annenin hem de embriyoların güvenliği bakımından risk oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Araştırmacılar hormon ilacı dozunun yarıya indirilmesinin embriyoların geliştirdiği genetik anormallikler oranını yüzde

50'den yüzde 33'e düşürdüğünü saptamıştır (Revill, 2006). Türün üyesi olan embriyo üzerinde araştırma ve deney yapılmasının, insan üzerinde araştırma ve deneyin iyi-oluşa dönük olası tehditleriyle benzerlik gösterdiğini anlamak zor olmasa gerekir. Burada, insanın ve embriyonun güvenlik gereksiniminin embriyonun aleyhine olarak tümüyle farklılaştığını söyleyebilir miyiz? Embriyonun hazza ya da acıya duyarlı olup olmadığının da bir önemi yoktur, embriyonun fiziksel iyi-oluşuna zarar vermenin moral olarak yanlışlığı ilkesinin uygulanabilir oluşudur belirleyici olan. Canlı bir varlığa zarar vermenin insanlık kavrayışı bakımından neden olduğu moral sorundur ya da moral özne olan insanlar arası ilişkilerin moral olarak zedelenmesidir söz konusu olan. Demek ki, insan üzerinde araştırma ve deney yapmanın kabul gören koşullarını embriyo bakımından da uygulamak olasıdır. Öte yandan kürtaj, embriyonun fiziksel güvenliğine dönük açık bir tehdit olarak düşünülebilir. Annenin fiziksel ve zihinsel iyi-oluşunun bir görünümü olarak güvenliği embriyonun varlığı ile tehdit altına giriyorsa, bu durumda çatışan gereksinimlerin, çıkarların ve hakların nasıl uzlaştırılacağı sorununun çözülmesi gerekecektir.[8]

Maddi geçinim; beslenme, temiz su ve hava, barınma ve tıbbi bakım gibi biyolojik gereksinimlerin karşılanması için gerekli kaynaklara erişim anlamına gelir (Orend, 2002: 64). Embriyonun biyolojik gereksinimlerinin anne dolayımı ile karşılanması, embriyonun biyolojik gereksinimlerinin bulunmadığını göstermez. Embriyonun da besin gereksinimi, koruyucu tıbbi bakım gereksinimi vardır. Çeşitli nedenlerle yeterli besini annesinden sağlayamayan doğmamış bebeklerin fiziksel ve zihinsel gelişim eksikliklerinin olması, beslenme gereksinimine işaret eder. Gelişimlerinin izlenmesi ve gerekli tıbbi desteğin sağlanması yoluyla biyolojik gereksinimleri karşılanabilmektedir. Tıbbi bakımdan yoksun kalmak iyi-oluşlarını onulmaz biçimde etkileyebilir. Annenin zehirli su içmesi, kirli hava soluması anneyi öldürmeyebilir ama kimi durumlarda embriyonun ölümüne yol açabilir. Bu bakımdan, temiz su ve hava, embriyo için anne için olduğundan daha da yaşamsal önemde gereksinimler olarak belirmektedir. Böylece, diyebiliriz ki, embriyonun da geçinim gereksinimi vardır ama

8 Kadının kendi bedeni üzerindeki denetimini sağlaması ya da koruması bakımından feminist eleştirinin katkıları sorunun çözümüne dönük tartışmayı zenginleştirici bir işlev yüklenebilir. Kürtaj konusu bakımından bu eleştiri, üreme etkinliğinde kadının bedeniyle ilgili seçimlerini yaparken, bir araçsallık ilişkisi kurulmaksızın, özgür bir özne olarak düşünülmesi gerektiğini vurgular. Bu bakımdan, kürtaj söz konusu olduğunda, embriyoya saygı gösterilmesi ile kadının kürtajı seçme hakkı arasında zorunlu bir çatışmanın yaşanması gerekmez. Çünkü kürtaj bakımından asıl sorun, bir canlı olarak embriyoya saygı gösterilip gösterilmeyeceği sorununun ötesinde, kadının, üreme etkinliğinin bir aracı olarak düşünülüp düşünülmediğidir. Kadına araçsal terimlerle yaklaşıldığında, onun bedeniyle ilgili herhangi bir seçimi olacaksa, bu seçim her zaman ikincil bir niteliğe bürünür; yani, kadının değeri, doğuracağı çocuk tarafından belirlenmiş demektir (Plumwood, 1993: 202, not 21). Embriyo ile kadının hakları arasında adil bir uzlaşma aranacaksa, başlangıç adımı, embriyonun ve kadının araçsal terimlerle ele alınmaması olacaktır. Feminizmin ve kadın hareketinin böyle bir tartışma konusunda sağlayabileceği olası başka katkılar için örn. bkz. Adams, 1994: bölüm 3; Bono ve Kemp, 1991: 211-233; Engel-Di Mauro, 2006; Federici, 2004; O'Brien, 1981; Warren, 2001.

bunun karşılanması moral özne sayılanlara göre farklılık gösterir. Moral özne sayılan yetişkin insandan farklı olarak, embriyonun geçinim hakkı, geçinim araçlarına kendisinin erişmesi ya da sahip olması olarak anlaşılamaz. Ama bebeklerde ve çocuklarda olduğu gibi bunlar anne ya da ebeveynler üzerinden/tarafından sağlanır. Aynı biçimde, bu araçlara sahip olmayan yetişkinlerin durumunda olduğu gibi, bunların toplum tarafından sağlanması nasıl ki gereksinim-hak ilişkisini bozmuyorsa, tersine bu ilişkinin bir gereğiyse, embriyonun geçinim gereksiniminin anne üzerinden/tarafından sağlanıyor olması da bu ilişkiyi ortadan kaldırmaz.

Eşitlik ister bir gereksinim/hak olarak, ister bir normatif değer/hak olarak kabul edilsin, embriyoyu insana eşit statüde saymaya engel olabilecek, yetişkin ve sağlıklı insanın üstün ya da ayrıcalıklı olduğu sonucuna yol açabilecek bir neden bulunmamaktadır. Bunu ayrıntılı olarak daha önce zaten tartışmıştım. Durum böyle iken insanın lehine, insan embriyosunun aleyhine bir ayrımcılık oluşturmanın da tutarlı, moral olarak savunulabilir bir gerekçesini yaratmak güçtür. Kaldı ki yetişkin, sağlıklı insanın karşılaştırmalı bir üstünlüğünün bulunduğu ileri sürüldüğünde bile, üstünlerin zayıflar üzerinde dilediklerini yapmalarına olanak tanıyacak bir haklar dizgesi, moral olarak arzulanabilir bir toplumsal yaşam ortaya çıkarmayacaktır. Bundan başka, embriyonun, güvenlik ve geçinim gereksinimlerinin varlığı, bunların asgari düzeyde karşılanması için de hiç değilse yasa önünde eşit statüsünün tanınmasını gerektirir. Böyle yapıldığında, örneğin annenin, araştırmacının, sağlık kurumlarının ve biyoteknoloji şirketlerinin, embriyonun iyi-oluşuna yönelik ve herhangi bir meşru moral zeminde savunulması da olanaksız olan kimi tehditlerini, eşitlik temelinde ortadan kaldırmak olanaklıdır.

Özgürlük eğer bir kimsenin kendi yaşam seçimlerini kendisinin yapması, kendi yaşam yolunu izlemesi gereksinimi ise (Orend, 2002: 64) ilk bakışta embriyonun böyle bir gereksiniminin olmadığı söylenebilir. Kuşkusuz, embriyo bu seçimleri yapma, yaşam biçimini oluşturma kapasitesine sahip değildir. Ama, ikinci bölümde gördüğümüz gibi, kapasite geliştirme potansiyeline sahiptir. Genetik mühendisliğinin embriyoya genetik müdahalesi, potansiyelin şu ya da bu yönde gerçekleşmesine yöneliktir. Bu bakımdan, genetik zenginleştirmeye konu olanlar, kendi yaşam öykülerinin kendileri tarafından değil de tasarımcıları tarafından yazıldığını, yaşamlarının yönüyle ilgili seçimleri kendilerinin yapmadığını düşünebilirler. Tasarımlanmış olan, örneğin, bir matematikçi mi yoksa bir müzisyen mi olacağı ile ilgili mesleki seçimi ne ölçüde kendisinin yaptığını sorgulayabilir. Sorun, genetik müdahalenin, tasarımcının beklentisi doğrultusunda birebir sonuçlarının alınıp alınmaması (genetik belirlenim) sorunu değildir, tasarımlayanın seçimleri doğrultusunda embriyo iken müdahaleye uğrayan insan türünün üyesinin, yaşam öyküsünü kendi seçimleriyle biçimlendirip biçimlendirmediği konusunda karşılaştığı belirsizlik ve

kuşku sorunudur. Böyle bir pencereden bakıldığında, insanın özgürlük gereksiniminin embriyo iken başladığı ve embriyonik evredeki özgürlük gereksiniminden ayrılamayacağı ortadadır.

Özgürlük gereksiniminin embriyoya yansımasını vurgulamak, bu gereksinime denk düşen tüm hak ve özgürlüklerin embriyo için de geçerli olduğunu ileri sürmek anlamına gelmez. Bu, örneğin bebeklerin ve çocukların dernek kurma, düşünce ve anlatım, yerleşme ve seyahat ve seçme-seçilme gibi hak ve özgürlüklerinin bulunduğunu ileri sürmek kadar saçma olurdu. Ne ki, bundan, henüz bu hak ve özgürlüklerini kullanma ehliyeti olmayan bebeklerin ve çocukların, özgürlük gereksiniminin de olmadığı sonucu çıkmaz. Özgürlük gereksinimi, öznenin içinde bulunduğu bağlamsal koşulları göz ününde bulundurmayı gerektirir. Bağlamsal koşulların sağlanması konusuna az sonra değineceğim. Orend'in beşli listesi, yaşamsal gereksinimlerin soyut ve genel birinci düzeyini oluşturur. Gereksinimlerin ikinci düzey özellikleri kişiden kişiye değişen bir biçime bürünür. Özgürlük bir yetişkinle karşılaştırıldığında bir çocuk için farklı bir ikinci düzey hak nesneleri listesi anlatıyor olabilir. Her hak sahibi için her zaman geçerli olan ve tüm hak sahiplerine uyan bir haklar ve özgürlükler listesi geliştirmeyi umamayız (Orend, 2002: 125).

Bebeklerin ve zihinsel engellilerin durumuna benzer biçimde, embriyonun öz-bilinçlilik içinde kendi insanlığının ayırdında olarak başka insanlar tarafından insanlığın bir üyesi olarak değerinin tanınması gereksinimini açığa vurması beklenemez. Ne de kimlik gereksiniminin çeşitli görünümleri olarak sınıfsal, kültürel, etnik, yaratım, aşk, kendi bedeniyle özdeş olma, bir toplulukla özdeşlik kurma, aidiyet gibi çok katmanlı ilişkiler ağının etkin bir öğesidir. Bununla birlikte, birincisi, embriyonun türsel varlık olarak insanlığın bir üyesi olması, onun insanlık ailesine ait, bu ailenin tam bir üyesi olarak toplumsal tanınma gereksiniminin (bunu talep edemese de) varlığını ortaya koyar. İkinci bölümde üzerinde durulan uluslararası metinler bu doğrultudaki bir gelişmenin işareti olarak değerlendirilebilir. İnsanlığın bir üyesi olarak tanınma gereksinimi, eşitlik gereksinimi/normu ile de bağlantılıdır. Eşitlik, eşit haklara sahip, bir hak sahibi olarak toplumsal/yasal tanımayı gerekli kılar. İkinci dayanak embriyonun genotipine müdahalenin olası implikasyonlarını içerir. Özgürlük, kimlik ve toplumsal tanınma gereksinimlerinin birbirinden kopuk olmadığı gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, özgürlük gereksinimindekine benzer bir açılımı kimlik gereksinimiyle toplumsal tanınma gereksinimine uygulamak yanlış olmayacaktır.

Doğmamış bebeği insan türünün müstakbel bir üyesi olarak ele alan Habermas (2003) bir dizi seçimin tasarımcı tarafından baştan kararlaştırıldığı genetik tasarım uygulamasının, tasarımlanmış insanın sonradan yapacağı seçimleri, yaşam biçimini, özerk kimliğini ve toplumun üyeleri ile iletişimini nasıl etkileyebileceğini tartışır. Boy, kilo, cinsiyet, dayanıklılık gibi fiziksel ve zeka, bellek,

yaratım gibi zihinsel özelliklerin genetik olarak tasarlanması ya da zenginleştirilmesi, yalnızca yaşam biçimiyle ilgili seçimlerin kime ait olduğu konusunda ikirciklerin oluşmasına neden olmaz. Aynı zamanda, genetik tasarımlama kişinin kendisi olma kapasitesine bir tehdit oluşturur çünkü kendisi olmak, her şeyden önce kişinin kendi bedeninde olmasını, bedeniyle kendisini, kimliğini özdeşleştirmesini gerekli kılar (Habermas, 2003: 57-8). Genetik tasarım sürecinde tasarımcının yeğleme ve seçimlerinin aracına dönüşerek araçsal bir ilişkinin konusu olan insanın, kim olduğu ile kimliği hakkındaki kendi anlamlandırmaları arasındaki bağlantı zarar görür. Böyle bir durumda, tasarımlanmış insan, türünün özerk ve eşit bir üyesi olarak kendisini kavramakta sıkıntıya düşecektir. Giderek de tasarımlanmış insanın, toplum tarafından, özerk bir kimliğe sahip, özgür ve eşit bir üye olarak görülmesi ya da tanınması da güç olabilecektir (Ayrıntılı bir tartışma için bkz. Çoban, 2004: 248-50). Anlamın oluşturucusu ve başlatıcısı olma duygusu olarak kimliğin gelişimi, seçimlerini kendisi yapmış ve bunlarla ilgili sorumluluğu üstlenen kişilerin, karşılıklılık ilkesine dayalı genelleştirilmiş normlar dünyasına katılımını gerektirir. Bunun yanında, bir oluş duygusu olarak benliğin sürekliliğini varsayar. Doğmamış olana genetik müdahaleler, hem özerk ve sorumlu varlık olarak kişinin kendisini anlamasının önünde engel oluşturur, hem de eşitlerin paydaş olduğu bir topluluk olarak insanlığın kendi türünün kolektif anlayışını tehlikeye atar. Demek ki, genetik tasarımlama eylemi yalnızca geçmişe sabitlenmez, genetiği değiştirilmiş yetişkinin özgürlük ve kimlik duygusunu ve kimliğiyle ilgili anlamlandırmalarını ve insanlık gibi anlamlandırma örüntülerini yok ederek geleceğe yansır (Bowring, 2003: 254-56). Böyle bir tartışma çerçevesi, genetik müdahale olanaklarının artmasına koşut olarak kimlik ve tanınma gereksiniminin, yalnızca doğum sonrası sürece özgülenemeyeceğini, ama doğum öncesi süreci de kuşattığını ortaya koymaktadır.

Kimlik duygusunun ve benlik algısının bileşenleri olarak, fiziksel çevreyle girilen ilişkiler, fiziksel yerleşim, sosyo-mekânsal bağlılık duygusu, doğanın anlamlandırılması gibi öğeleri de eklemek gerekir. Bunların hem kimlik duygusunun hem de iyi-oluşun kurucu öğeleri olması, insanın ekolojik ve toplumsal koşullara gömülü olması gerçeğinden kaynaklanır. İnsanlar zorunlu olarak bedende cisimleşirler ama aynı zamanda ekolojik ve toplumsal koşullara gömülüdürler. Bu ekolojik ve toplumsal bağlamsal koşullar temeldir çünkü onların varlığı sayesinde seçiciler, değer verenler ve anlam yükleyenler olarak kendimiz duygusuna sahip oluruz. Bu nedenle, temel gereksinimler ya da çıkarlar, yalnızca yaşarkalma gibi dar bir alana özgü koşulları değil ama asıl olarak iyi-oluşun bağlamsal koşullarını içerir. Türün karakteristiği olan yaşam tarzını yaşamak için gereksinilen tüm bu koşullar da gereksinimler olarak belirir. İnsanların varlığının bu yönleri benlik duygusuyla ve kendileri için iyi olanı izleme kapasitesiyle ayrılmaz biçimde bağlanmış olduğu içindir ki iyi-oluşa moral üstünlük

yüklemek aynı zamanda bireyin toplumsal, ekolojik ve organik-bedensel koşullarını güvence altına almaya moral üstünlük yüklemeyi gerektirecektir. Bu unsurlar temel gereksinim oldukları ölçüde moral olarak geçerli iddialara ya da haklara zemin oluştururlar (Benton, 1993: 103, 183-4, 204).

Bu bakımdan, haklar yalnızca karışmama, eylemsizlik, bir şeyi yapmaktan sakınma ya da kaçınma ekseninde belirmez. Bunun yanında, bir eylemliliği, hak nesnelerini ve iyi-oluşun bağlamsal koşullarını sağlamayı, güvence altına almayı gerekli kılar. Örneğin eğitim hakkının gerçekleşmesi için okuma yazma öğretmenin insani ve somut koşulları sağlanmalıdır (Mourgeon, 1990: 87). Hakka esin kaynağı olan gereksinimin karşılanması, iyi-oluşun unsurlarının sağlandığı uygun bir bağlamı ve ortamı gerektirir. Bu dışsal koşulların bulunmaması durumunda karışılmama hakkının kullanım değeri oluşmayacaktır. Dışsal koşulların yanı sıra, canlı doğal varlık için, türüne uygun yaşam tarzını sürmesini olanaklı kılmayla ilgili niteliklere, güçlere ve potansiyellere özgü içsel koşullar söz konusudur. Daha önce vurgulandığı gibi, canlı varlıklar başlangıçta potansiyel olarak bulunan bu nitelikleri ve güçleri gelişme sürecinde edinirler. İçsel özelliklerin işlev yüklenmesiyle bağlantılı dışsal koşulların bulunmadığı bir bağlamda, güçler ve kapasiteler ya hiç edinilmez, ya eksiklikli olarak ya da dumura uğramış biçimde edinilir. Çünkü gelişim süreçleri kendi kendini sürdüren süreçler değildir, beslenme pratiklerinin sürekli sunulmasına, özen gösterme ilişkilerine ve maddi ve toplumsal çevrenin uygun biçimde sürdürülmesinin varlığına bağlıdır. Tekil yüklenim olarak gelişim hakları kavramı, gelişen bireyi, kişisel gelişimi için uygun toplumsal ve maddi koşulların gereksinimini duyan birisi olarak görmeyi gerektirir (Benton, 1993: 169-170).

İşte tam da bu nedenle, embriyonun iyi-oluş gereksinimlerinin karşılanması, iyi-oluşun ekolojik ve toplumsal bağlamının sağlanmasını zorunlu kılar. Bu, bugün hak sahibi olarak gördüğümüz kişiler için olduğu kadar onların öncesi olan embriyolar için de önemlidir. Az önce vurguladığım, insanın özgürlük, eşitlik, kimlik, tanınma gereksinimleri bakımından, uygun bağlamsal koşulların varlığı sayesinde bunlara denk düşen haklar gerçekleşebilir. Örneğin Habermas'ın üzerinde durduğu genotipin değiştirilmesine bağlı sorunlar, doğanın anlamlandırılması ve fiziksel ve kültürel çevreyle ilişkiler gibi unsurlar bakımından kimliğin bağlamsal koşullarının yitirilmesine işaret eder. Aynı biçimde, sağlıksız ekolojik koşullar su ve havayı annesinden sağlayan embriyo da dahil insanlık ailesinin üyelerinin iyi-oluşunun sürdürülmesini olanaksızlaştırır. Türün üyesi olarak embriyonun kapasitelerinin gelişmesi, tıpkı türün yetişkin üyelerinde olduğu gibi, yalnızca bir karışmama ve eylemsizlik ortamında olanaklı değildir. Tersine, bedensel iyi-oluşunun unsurları olan beslenme, koruyucu sağlık bakımı, temiz su, temiz çevre gibi gereksinimlerinin karşılanmasına olanak tanıyan ekolojik ve toplumsal koşulların güvence altına alınmasıyla ancak embriyonun potansiyellerinin gerçekleşebileceği uygun bir bağlam orta-

ya çıkar. Genetik tasarımlama, güdümleme, değişiklik pratikleri embriyonun yaşamına bir karışma olduğu kadar, embriyonun potansiyellerini geliştirmesiyle ilgili uygun bağlamsal koşulların sağlanmaktan uzak olduğunun da göstergesi olarak değerlendirilebilir.[9] Ve kuşkusuz, moral özne olarak hak sahibi saydığımız/sayacağımız kişilerin kendi yaşam öykülerini oluşturmalarıyla ilgili, toplumun eşit üyeleri olarak kimliklerini ortaya koymalarıyla ilgili, kısacası iyi-oluşlarıyla ilgili bağlamsal koşulların, daha gelişim sürecinin başlangıcında zarar görmesinin göstergesidir. Çünkü eğer yaşamın değeri, anlamı, yönü, tarzı ile ilgili yargılar birinci kişi yargısıysa, bunlar kimlik, tanınma, özgürlük gereksinimleriyle bağlantılıysa ve birinci kişinin kendi yaşam öyküsünü oluşturma gerçeği başkaları tarafından tanınmalı ve saygı görmeliyse, o insan daha embriyo iken gen mühendisinin ve üçüncü kişilerin biçimlendirme çabasına konu olduğu içindir ki zamanı geldiğinde oluşturulacak yaşam tarzı, kendi kimliğini ve doğasını anlamlandırma örüntüleri ve başkalarıyla ilişki biçimleri de etkilenmiş demektir.

Bu çerçevede, iyi-oluş bağlamında gerekli unsurların ve koşulların sürekli sağlanması bakımından sorumluluk kime düşecektir sorusu belirir. Anneye mi, babaya mı, ikisine birlikte mi, yerel yönetimlere mi, devlete mi, hastane, sağlık ocağı gibi tıbbi kurumlara mı, embriyoloji ve etik kuruluna mı? Gerek iyi-oluşa zarar vermeme ve gerekse gelişimi olanaklı kılacak koşulların sağlanması bakımından beliren sorumluluk tüm bunları kapsar, denebilir. Kaldı ki, insan embriyosunun iyi-oluşunu güvence altına alan, hak öznesi olarak tanıyan, yasaklamaları ve cezaları düzenleyen medeni kanun, ceza kanunu gibi ya da tüp bebek ve embriyonik kök hücre araştırmalarıyla ilgili yasal metinlerde ve yukarıda andığım uluslararası düzenlemelerde çeşitli düzeylerde ortaya çıkan sorumlu özne ve organlar bir ölçüde belirlenmiş ya da bu yönde bir çaba oluşmaya başlamıştır. Yapay rahim gerçekleşmediği sürece, anne, embriyonun iyi-oluş unsurlarının ve bağlamsal koşullarının bir görünümü olarak belirir. Bebeklerin durumunda olduğu gibi, embriyonun yeterli beslenmesinin, bedensel bütünlüğünün ve güvenliğinin ve sağlıklı ekolojik ortamın sağlanması bakımından bu böyledir. Benzer biçimde, iyi-oluşun bağlamsal koşullarının sağ-

---

9 Bununla birlikte bu türden pratikler embriyonun gelişme potansiyelleriyle ilgili olumlu bir işlev de yüklenebilir. Örneğin, kalıtımla ilişkilendirilen bedensel ve zihinsel hastalıkların ortaya çıkmasına engel olmaya dönük iyileştirici genetik müdahaledeki gibi. Bu durumda, yine de, genetik müdahalenin yarattığı birkaç moral sorunun çözüme kavuşturulmasının güçlüğü ile yüz yüze geliriz. Bunlardan biri iyileştirici ve zenginleştirici müdahaleyi birbirinden ayırmak için ve ilkini doğru ikincisini yanlış kabul etmek için moral ve tıbbi bir çerçeve oluşturmaktır. İkincisi, embriyonun kendisine sorulabilseydi iyileştirici müdahaleyi onaylar mıydı sorusunu yanıtlamaktır. Bu soru, benzer hastalıklarla yaşayan engelli kişilere nasıl yaklaştığımızla ve onların haklarıyla ilgili bir tartışmayı da ister istemez beraberinde getirir. Aynı zamanda, üçüncü kişi olarak, embriyonun yaşamına müdahale etme hakkımızın olup olmadığı tartışmasını da. Başkasının yaşamına müdahalede ve üçüncü kişinin onun adına yaptığı seçimlerde sınır çizgisinin nereye çekileceğine nasıl karar vermeli sorusunun da yanıtlanması gerekecektir kuşkusuz. Bu tür tartışmalar için bkz. Çoban, 2004; Habermas, 2003; Bowring, 2003: 246-57.

lanmasında ve sürdürülmesinde devletin sorumluluğu da vardır. Gebeliğin sona erdirilmesi, annenin kendini öldürmesi, yoğun yan etkileri olan ilaçların kullanılması, uyuşturucu madde kullanılması, tüp bebek uygulamasında açığa çıkan artık embriyoların uygun yaşam ortamına yerleştirilmek yerine yok edilmesi gibi durumlarda yaşam ortamıyla ilgili koşullara zarar verilecektir. Buradaki moral sorumluluk, embriyo ve ceninin gereksinimlerini karşılama koşullarına zarar vermemek ve uygun bağlamsal koşulları sağlamak ve sürdürmektir. Gebeliğin sona erdirilmesi ve artık embriyoların rahme yerleştirilmemesi gibi çatışan temel çıkarlara konu olan çatışmalı haklar durumunda moral tartma edimi ya da karşılıklı moral ağırlığa karar verme sorumluluğu, moral sorumluluk yüklenebilen öznelerin üstüne kalır. Gebeliğe son verecek anne kendi iyi-oluş koşullarının sürmesi ile embriyo ya da ceninin iyi-oluş koşullarının sürmesi arasında moral bir tartma yükümlülüğü altındadır. Tüp bebek uygulamasında anne karnına yerleştirilen ve artık duruma geldiği için yerleştirilemeyen embriyoların durumu hem tekil moral özneler olarak anne ve babanın moral sorumluluğunu hem de uygulamaya izin veren devletin ve uygulayıcı tıbbi kurumların ve uzmanların toplumsal/kolektif moral sorumluluğunu doğurur. Bu gibi tüp bebek pratiğinin kendisinde içkin olarak iyi-oluş koşullarına zararın kaçınılmaz olduğu uygulamaların ya terk edilmesi ya da artık embriyo açığa çıkartmayacak bir dönüşüme uğraması beklenir. Burada beliren bir sorun, annenin ya da anne-babanın ve annenin taşıdığı yavrunun, anneye yerleştirilen ve yerleştirilmeyen embriyoların iyi-oluşlarına eşit moral ağırlık tanınıp tanınmayacağıdır. Anne için uygun olan iyi-oluş koşullarının taşıdığı bebeğin iyi-oluş koşullarından farklılık gösterebildiği belirli durumlar olabilir. Türlü nedenlerle istenmeyen bir bebek, annenin iyi-oluş koşullarının sürmesinin bir engeline dönüşebilir. Embriyo ve cenin hak öznesi olarak kabul edilse de edilmese de, bu, bir adalet sorunu olarak varlığını korur. İyi-oluş gereksinimlerinin farklılaştığı benzer durumlarda, adalet kavramı, Benton'ın (1993: 215) belirttiği gibi, 'gereksinim alanı ve yapısındaki böyle farklılıklara duyarlı olmayı ve davranış farklılıklarına izin vermeyi gerektirecektir'. Tekil ve kolektif moral yükümlülük, farklılaşmış davranışa verilen iznin kötüye kullanılmasını dengeleyecektir. En azından umut edilen budur.

Sonuç

Bu yazıda insan hakları bakımından insan embriyosunun moral statüsünü tartışmaya açtım. Embriyonun hak sahibi statüsünü yapılandırabilmek için başlangıç olarak zemin temizliği ve arazinin düzeltilmesi gereklidir. Bu nedenle, ilk iki bölümü embriyonun insana eşit bir statüye sahip olmadığını ileri süren görüşleri çürüten argümanları oluşturmaya ayırdım. İlkin, yetişkin, sağlıklı insanın sahip olduğu özelliklere bakarak bir statü belirlemeye çalışan yaklaşımla-

rın yarattığı çelişkileri, buna bağlı olarak ortaya çıkan ayrımcı ve hiyerarşik anlayışın sorunlarını vurguladım. Sonra embriyo ile insan arasındaki özellik farklılıklarına dayanan görüşlere karşı bir konumlanış olarak embriyonun, türünün bir üyesi olmasının onun statüsünü belirleme bakımından sunduğu olanakları gündeme taşıdım. Türün üyesi embriyo ile türsel varlık olarak insanlık arasındaki ilişkileri, genetik, toplumsal ve tarihsel boyutlarıyla birlikte açımlamaya çalıştım. İnsanın ancak ve yalnızca doğduğu anda insan statüsü kazandığı yollu anlayışı çürütmek üzere ele aldığım önemli bir başka nokta, türün üyesinin potansiyellerinin ve kapasitelerinin gelişiminde doğmamış olan ile doğmuş olan arasındaki süreklilik olgusudur.

Türsel varlık kavramına dayalı bir tartışmayla haklar bakımından bir 'türcülük' yapmadığım uyarısını belirtmek durumundayım. Türün üyesi olmak, insan hakları literatüründe insan haklarını doğmuş 'insan' ile eşitleyen görüşler karşısında, embriyonun da bu hakların kapsamına içerilebileceğini göstermeye dönük bir argümandır. Makalenin sonraki kısmında yer verilen hem morallik tartışması hem de iyi-oluş tartışması insan haklarının sadece insan türüne değil insan türü dışındakilere de uygulanabileceğini ortaya koyar. Kaldı ki yazıda insan haklarının öbür türlere uygulanması sorunuyla değil de insan embriyosuna uygulanabilir olup olmadığı sorunuyla ilgiliyim.

İzleyen iki bölümde, bu kez, embriyonun insana eşit bir moral statüye sahip olmasının gerekçelerini tartıştım. Bu tartışmanın dayanaklarından bazıları, hak ile sorumluluk arasındaki açının sorumluluk üstlenemeyen embriyoyu hak sahibi kılma olanağını sunması, hak iddiasını dillendiremeyen embriyonun yine de hak ehliyetinin bulunması, moralliğin anlamına odaklandığımızda embriyoya dönük moral yükümlülüklerimizin varlığıdır. Embriyoyu insan hakları bağlamına içermenin gerekçelerini iki düzeyde çözümlemiş durumdayım. Bir, haklar davranış biçimlerinin moral nedenidir. İnsan haklarını davranış biçimlerimizi belirleyen moral gerekçeler olarak, saygılı davranışın nedenleri olarak düşünürsek, embriyoya davranışımızın moralliği ekseninde embriyonun haklarını insan hakları bağlamına içermemiz olanaklıdır. Bu çerçevede hak sahibi insanı belirlemek için kullanılan ölçütlerin embriyo bakımından da uygulanabilirliği ve geçerliliği söz konusudur. İki, gereksinim-hak ilişkisi ekseninde iyi-oluşun korunması ve sürdürülmesine moral üstünlük yüklenmesi. Bu çerçevede de embriyonun iyi-oluşunun korunup sürdürülmesi onun gereksinimlerinin karşılanmasına bağlıdır. Böylece, insan haklarına esin kaynağı olan yaşamsal gereksinimler bakımından da embriyonun insan haklarının öznesi olarak belirdiğini göstermiş oldum.

Yazının girişinde değinilen, embriyoyu kapitalist ilişkilerin alanına terk etmek seçeneği dışarıda tutulursa, embriyonun haklarının belirlenmesinde önümüzde iki yol var gibi görünüyor. Birincisi, egemen liberal-bireyci haklar söyleminin içsel çelişkilerini göz önünde tutarak embriyo için insan hakları bağla-

mından bağımsız yeni bir hak kategorisinin, embriyo haklarının yaratılmasıdır. Embriyoyu insana eşit bir moral statüde görmeyenler için bu yeğlenebilir bir almaşık olabilir. Bu durumda insan hakları için yeterli görülmeyen bir varlığın bir hak öznesi olarak kuruluşunun gerekçelerinin neler olduğunun açıklanması gerekecektir. Her ne kadar yeni bir dizgenin embriyonun insan haklarının öznesi olup olmadığı yönündeki tartışmayı hafifletmesi beklenebilirse de, buradaki paradoks, insan hakları bağlamının dışına çıkıldığında tartışmanın azalmak yerine daha da yoğunlaşması olasılığıdır. İnsan hakları sahiplerinin çıkarlarının embriyo haklarının öznesinin çıkarlarını baskılama eğilimi, tartışmayı körüklendirecektir. İkinci yol, bu yazının dayanakları ile gerekçelerini sunduğu gibi, embriyonun insan hakları dizgesine içerilmesidir. Bu yapıldığında, embriyoyu, zaten sınırlı olduğu için eleştiri yöneltilen insan haklarından daha da geri bir hak statüsüne hapsetmenin önü kesilir. Embriyoyu şu ya da bu gerekçeyle insan hakları çerçevesinin dışına savurmak yerine, insan haklarını, içerilebilecek hak sahibi bakımından daha kuşatıcı, daha kapsayıcı biçimde düşünmek mümkündür. Bu yazının savunduğu gibi embriyoyu insan haklarına sahip topluluğun eşit moral statüye sahip bir üyesi olarak kabul edersek, embriyo, bazı hak sahibi insanların daraltıcı biçimde ve kıskançlıkla sahiplendikleri hakların koruyucu kapsamının dışına itilmemiş ve hak sahiplerinin çıkarlarıyla baskı altına alınmış insafına terk edilmemiş olur. Her iki yol bakımından başat sorun ekonomi-politik, kültürel, dinsel ve bireysel çıkar çatışmalarına konu olan böyle bir alanda, olası engellerin var olan toplumsal ilişkiler bağlamında nasıl aşılacağıdır. Karamsar bir değerlendirme, embriyonun, kapitalist ilişkiler ağının salınımından kurtulamayacağını ileri sürebilir. Oysa insan haklarının tarihsel gelişimine bakılarak morallik tartışmalarının ve toplumsal mücadelelerin gelişmesiyle birlikte insan haklarının embriyoyu da kuşatmasına dönük bir iyimserlik için nedenler bulunabilir. Kaldı ki, yazıda vurgulandığı üzere, embriyo bakımından morallik ve hak tartışması, insanlık kavramının içeriği ve bildiğimiz insanın hakları bakımından da sonuçlar doğurmaktadır.

Ekonomik ve toplumsal koşulların yeniden yapılanması söz konusu olmadan, embriyonun, insan hakları ile pratikte etkili biçimde korunmasını beklemek de aşırı iyimserlik olur. Genetik alanında etkinlik gösteren güçlü şirketlerin, ilaç endüstrisinin, sağlık kuruluşlarının, tüp bebek merkezlerinin, üniversitelerin, AR-GE kuruluşlarının, kordon kanı, yumurtalık ve sperm bankalarının, bilimsel ve teknolojik gelişmeye önsel önem yükleyen bilim insanlarının çıkarları karşısında soyut, biçimsel insan hakları dizgesiyle embriyonun iyioluşunun korunması ve sürdürülmesi pratik güçlükleri beraberinde getirebilecektir. Bir başka deyişle, embriyo insan haklarının öznesi kabul edilse bile bunun uygulamada etkisiz kalacağı söylenebilir. Buradaki sorun, biçimsel haklar ile hakların özü bakımından gerçekleşmesini olanaksız kılan toplumsal-bağlamsal koşullar arasındaki yarıktır; yoksa sorun insan ve embriyonun verili ka-

bul edilen yetenekleri ya da kapasiteleri bakımından farklılaşmış oluşları değildir. İki kerteyi birbirinden ayırmak gerekir. İlki uygulamaya dönüktür. Embriyonun var olan liberal-bireyci haklar dizgesinin biçimsel korumasına içerilse bile uygulamada bunun etkisiz kalabileceği düşüncesidir. Bu düşünceden hareketle böyle bir içermenin tümüyle anlamsız olacağı sonucuna ulaşanlar da olabilir. Ancak aynı etkisizlik, hakkı uygulamada gerçekleştirmede toplumsal eşitsizliklere bağlı kısıtlılıkları bulunan hak öznesi insanlar için de geçerli olduğuna göre, ulaşılan bu sonucun dayanağı ortadan kalkar. İkincisi verili içkin yetenekler ya da kapasiteler bakımından embriyo ile hak öznesi insanlar arasındaki farklılıkların vurgulanmasıyla ilgilidir. Bu vurgudan hareketle embriyonun biçimsel olarak bile insan hakları kategorilerinin öznesi olamayacağı savunulur. Kuşkusuz embriyo ile insan arasında yetenek, güç ya da kapasite farklılıkları vardır. Bununla birlikte, yazıda tartıştığımız üzere liberal söylemin dayandığı, verili yetenekler ya da kapasiteler ölçütünün kendisi zaten sorunludur. Embriyoyu insan haklarının biçimsel güvencesinden yoksun kılmak için buradan yola çıkıldığında gelinen uğrak da sorunlu olacaktır. Örneğin kadınların ve siyahların verili yeteneklerinin kısıtlılığı görüşünün, onları kimi siyasal haklardan yoksun bırakmanın gerekçesi olarak savunulduğunu anımsayalım. İnsan hakları dizgesine içerilmiş embriyonun haklarının uygulamada etkili biçimde gerçekleşmesinin uygun koşullarını yaratmak başka bir şey, embriyoyu haklardan yoksun kılmanın gerekçelerini oluşturmak başka şeydir. Çeşitli insan haklarının biçimsel olmanın ötesinde gerçekleşmesi için toplumsal, ekonomik, ekolojik, siyasal ve kişisel koşulları sağlamada olduğu gibi, embriyonun haklarının özü bakımından gerçekleşmesinin bağlamsal koşullarının da sağlanması gerekecektir.

KAYNAKÇA

ABC News (2006) "Pope Says Embryos Have Rights from Conception", (26 Şubat) http://abcnews.go.com/International/wireStory?id=1667206, ziyaret 17.4.06.

Adams, Carol J. (1994) *Neither Man Nor Beast: Feminism and the Defense of Animals*, New York: Continuum.

Additional Protocol to the Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being With Regard to the Application of Biology and Medicine, on the Prohibition of Cloning Human Beings (1998), Council of Europe, European Treaty Series No.168, 12.1.1998, http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?NT=168&CM=8&DF=26/07/2005&CL=ENG

Ad Hoc Group of Consultants to the Advisory Committee to the Director, NIH (1994) *Report of the Human Embryo Research Panel*, Bethesda, Maryland: National Institutes of Health, http://ospp.od.nih.gov/pdf/VOLUME1_REVISED.PDF, ziyaret 16.8.06

Akarsu, Bedia (1998) *Kişi Kavramı ve İnsan Olma Sorunu*, İstanbul: İnkılap.

Annas, George J. (2000) "Ulysses and the Fate of Frozen Embryos – Reproduction, Research, or Destruction?", *The New England Journal of Medicine*, Vol. 343, No. 5, 373-376.

Annas, George J., Lori B. Andrews ve Rosario M. Isasi (2002) "Protecting the Endangered Human: Toward an International Treaty Prohibiting Cloning and Inheritable Alterations", *American Journal of Law and Medicine*, Vol. 28, No. 2 & 3, 151-178.

Benton, Ted (1993) *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice*, Londra ve New York: Verso.

Bono, Paola ve Sandra Kemp (1991) *Italian Feminist Thought: A Reader*, Oxford: Basil Blackwell.

Bowring, Finn (2003) *Science, Seeds and Cyborgs: Biotechnology and the Appropriation of Life*, Londra ve New York: Verso.

Brownsword, Roger (2003) "Bioethics Today, Bioethics Tomorrow: Stem Cell Research and the "Dignitarian Alliance"', *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, No.17, 15-51.

Callahan, Sidney (1997) "Are "Pre-Embriyos" Human?", *Commonweal*, June 20.

Carter, Neil (2001) *The Politics of the Environment: Ideas, Activism, Policy*, Cambridge: Cambridge University Press.

Connelly, James ve Graham Smith (2003) *Politics and the Environment: From Theory to Practice*, 2.Baskı, Londra ve New York: Routledge.

Convention for the Protection of Human Rights and Dignity of the Human Being With Regard to the Application of Biology and Medicine: Convention on Human Rights and Biomedicine, Council of Europe, European Treaty Series No. 164, 4.4.1997, http://conventions.coe.int/Treaty/Commun/QueVoulezVous.asp?NT=164&CM=8&DF=26/07/2005&CL=ENG

Çoban, Aykut (2004) "Biyoteknoloji, Habermas ve Kendimiz Olmak", *Mülkiye*, Cilt 28, No. 242, 237-253.

Çotuksöken, Betül (1997) "Ernst Cassirer'de İnsan", İ. Kuçuradi (haz.) *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi: Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına* içinde, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 169-178.

Dickens, Peter (1992) *Society and Nature: Towards a Green Social Theory*, New York: Harverster Wheatsheaf.

Dolgin, Janet L. (2003) "Embryonic Discourse: Abortion, Stem Cells, and Cloning", *Florida State University Law Review*, No. 31, Fall, 101-162.

Doyal, Len ve Ian Gough (1991) *A Theory of Human Need*, Londra: Macmillan.

Engel-Di Mauro, Salvatore (2006) "Reflections on "The Struggle for the Rebel Body"', *Capitalism, Nature, Socialism*, Vol. 17, No. 4, 66-73.

Ertan, Birol (2001) "Hayvan Hakları ve Türkiye", *Cevat Geray'a Armağan* içinde, Ankara: Mülkiyeliler Birliği Yayınları, 393-416.

Evans, Tony (2001) *The Politics of Human Rights*, Londra: Pluto.

Federici, Silvia (2004) "The Great Caliban: The Struggle Against the Rebel Body", *Capitalism, Nature, Socialism*, Vol. 15, No. 2, 7-16.

Fleising, Usher (2001) "Genetic Essentialism, Mana and the Meaning of DNA", *New Genetics and Society*, Vol. 20, No.1, 43-57.

Fukuyama, Francis (2002) *Our PostHuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*, Londra: Profile Books.

Galtung, Johan (1999) *Bir Başka Açıdan İnsan Hakları*, çev. M.Sözen, İstanbul: Metis.

Graham, Gordon (2002) *Genes: A Philosophical Inquiry*, Londra ve New York: Routledge.

Gribbin, Mary ve John (2005) *İnsan Olmak*, çev. S.Gökoluk, Ankara: Dost Kitabevi.

Griffin, James (1986) *Well-being: Its Meaning, Measurement and Moral Importance*, Oxford: Clarendon Press.

Habermas, Jürgen (2003) *The Future of Human Nature*, Cambridge: Polity.

Hughes, Mark (1997) "A Discussion of the Federal Ban on Human Embryo Research" içinde, http://www.pbs.org/newshour/forum/march97/embryo3.html, ziyaret 17.4.06

İlin, M. ve E. Segal (1985) *İnsan Nasıl İnsan Oldu*, çev. A.Zekerya, İstanbul: Yeni Dünya Yayınları.

Irving, Dianne N. (1999) "When Do Human Beings Begin? "Scientific" Myths and Scientific Facts", *International Journal of Sociology and Social Policy*, Vol. 19, No. 3/4, 22-46.

Kuçuradi, İoanna (1971) *İnsan ve Değerleri*, İstanbul: Yankı Yayınları.

Marx, K. (1977) *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Moskova: Progress Publishers ve Londra: Lawrence and Wishard.

Marx, K. (1978) "On the Jewish Question", R.C. Tucker (der.) *The Marx-Engels Reader* içinde, New York ve Londra: WW Norton and Company, 26-52.

Marx, K. (1993) *1844 Elyazmaları*, çev. K.Somer, Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1997) *Yahudi Sorunu*, Ankara: Sol Yayınları.

McLean, Iain (1996) *The Concise Oxford Dictionary of Politics*, Oxford and New York: Oxford University Press.

Mies, Maria (2006) "Questioning Needs: A Rejoinder to Victor Wallis", *Capitalism, Nature, Socialism*, Vol. 17, No. 4, 44-47.

Mossman, Carol A. (1993) *Politics and Narratives of Birth: Gynocolonization from Rousseau to Zola*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mourgeon, Jacques (1990) *İnsan Hakları*, çev. A.Ekmekçi ve A.Türker, İstanbul: İletişim.

Nuttall, Jon (1997) *Ahlâk Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş*, çev. A.Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı.

O'Brien, Mary (1981) *The Politics of Reproduction*, Londra ve New York: Routledge.

Orend, Brian (2002) *Human Rights: Concept and Context*, Peterborough, Ontario: Broadview Press.

Özcan, Muttalip (2006) *İnsan Felsefesi: İnsanın Niteliği Üstüne Bir Soruşturma*, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Özlem, Doğan (1997) "Takiyettin Mengüşoğlu'da İnsan Kavramı", İ. Kuçuradi (haz.) *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi: Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına* içinde, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 11-22.

Plumwood, Val (1993) *Feminism and the Mastery of Nature*, Londra ve New York: Routledge.

Ramsay, Maureen (1997) *What's Wrong With Liberalism? A Radical Critique of Liberal Political Philosophy*, Londra ve Washington: Leicester University Pres.

Recommendation 934, On Genetic Engineering, (1982) Council of Europe, Parliamentary Assembly, http://assembly.coe.int/Main.asp?link=http://assembly.coe.int/documents/adoptedtext/ta82/erec934.htm, ziyaret 31.8.2005.

Revill, Jo (2006) "High-dose Fertility Drugs Put Mothers and Babies at Risk", *The Observer*, 17 Aralık, http://observer.guardian.co.uk/uk_news/story/0,,1973985,00.html

Rothman, B.K. (2001) *The Book of Life*, Boston: Beacon Press.

Steering Committee on Bioethics (2003) *The Protection of the Human Embryo In Vitro* (Report by the Working Party on the Protection of the Human Embryo and Fetus) Council of Europe, CDBI-CO-GT3; http://www.coe.int/T/E/Legal_Affairs/Legal_co-operation/Bioethics/Activities/Human_embryo_and_foetus/CDBI-CO-GT3%282003%2913E.pdf, ziyaret 1.9.2005.

Şenel, Alâeddin (2006) *Kemirgenlerden Sömürgenlere İnsanlık Tarihi*, Ankara: Imge.

Türk Medeni Kanunu (2001) Kanun Numarası 4721, Kabul Tarihi 22.11.2001, *Resmi Gazete*, Sayı 24607, 8.12.2001.

Universal Declaration on the Human Genome and Human Rights, UNESCO, 11.11.1997, http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001096/109687eb.pdf, ziyaret 4.12.2003

U.S. Supreme Court (1973) *Roe v.Wade*, 410 U.S. 113, http://caselaw.lp.findlaw.com/scripts/printer_friendly.pl?page=us/410/113.html#tt2, ziyaret 15.11.2005

Ürdün Tabipler Derneği (2003) *İslam ve Tıp Açısından İnsan Kopyalamak Caiz mi?*, çev. S. Uçan, İstanbul: Bilge.

Warren, Mary Anne (2001) "Abortion", H.Kuhse ve P.Singer (der.) *A Companion to Bioethics*, Blackwell Publishing, Blackwell Reference Online, http://www.blackwellreference.com/subscriber/tocnode?id=g9780631230199_chunk_g97806312301991, ziyaret 12.2.2007.

Wallis, Victor (2006) "Vision and Strategy: Questioning the Subsistence Perspective", *Capitalism, Nature, Socialism*, Vol. 17, No. 4, 38-43.

Bir yönetim zihniyeti olarak liberalizm

*Ahmet Bekmen**

Öğrencilik yıllarınızda derslerine girdiğiniz ve daha sonra aynı okulda "asistan kalıp" koridorlarda sıkça selamlaştığınız bir hocanızın yazdığı yazı üzerine kelam etmeye çalışmak hayli zor bir tecrübe. Okumaya koyulduğunuz yazı bu türden bir tecrübenin ürünü. Değerli hocam A. Dinç Alada'nın, gerek entelektüel kişiliğinin gerekse de insani ilişkilerde –onu tanıyan herkesin mâlûmu olan– inceliğinin bu konuda cesaret verici olduğunu belirtmek isterim. Bu yazı, kendisinin *Toplum ve Bilim* dergisinin geçen sayısında yayınlanan "Öncü İktisat Düşünürleri Yeni Liberalizme Karşı (mı?)" başlıklı yazı üzerine kısa bir değini niteliği taşımakta. Bu nedenle kendisine ayrıca teşekkür de etmek isterim. Zira böylelikle İsmet Akça ile birlikte, bu derginin geçen sayısına hazırladığımız "Neoliberal İktidara Bakışlar" başlıklı dosyaya, eksik bıraktığımız bir hususla ilgili olarak ek yapabilme fırsatı da doğmuş oldu.

Yazı iki ana hipotez üzerine şekilleniyor: Öncü iktisat düşünürlerinin (W. Petty, G. Berkeley, A. Smith ve J.S. Mill) kamuya biçtikleri rolün, ekonomi dışında siyasal, toplumsal ve ahlâki öncellikler tarafından da belirlendiği ve "...Hayek, Buchanan gibi düşünürlerin eserlerinde öne çıkan belirsizlik ya da hesapta olmayanın, çözümleyici değil, amaca uygun olarak kullanılan bir söyleme dönüştürüldüğü..." (Alada, 2007:170). Burada değinilecek olan hususun birinci hipotez etrafında şekilleneceğini hemen söyleyelim. Dolayısıyla bu hipotezi açmakta fayda var.

Temel meselenin, neoliberal yaklaşıma atfedilen tarihsel köken ile ilgili bir tartışma yapmak olduğu söylenebilir. Ekonomiyi siyaset, ahlâk ve toplumsallığın genel dili haline getirerek, bu alanların özerkliklerini tehdit eden neo-liberalizmin tarihsel kökenlerinin öncü iktisat düşünürlerinde bulunamayacağı iddi-

(*) İstanbul Üniversitesi, SBF, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

ası, biraz önce saydığımız dört ismin çalışmalarından örneklerle kanıtlanmaya çalışılıyor yazıda. "İnsanın temel ihtiyaçları ile bunların giderilmesinde devletin rolünü tanımlayan" Petty (s.172), "günümüz yeni liberal iktisat politikalarının yegâne hedef olarak belirledikleri istikrara yoksulluk sorununu da içine alan geniş bir perspektifle" bakan Berkeley (s.173), "ne serbest ticaretin her koşulda savunucusu, ne statükocu bir doğal düzen anlayışının temsilcisi, ne de devletin asgari görevlerini belirleyerek özel teşebbüse tamamen serbesti tanıyan liberal bir düşünür" olan Smith (s.177) ve yönetimin görevinin "bazı kişiler için değil, herkes için [kamu] yarar sağlayabilecek 'mülkün' idaresinin üstlenilmesi" olduğunu savunan Mill (s.181) gibi isimler, böylelikle neo-liberal akımın bu isimlere dair öne sürdüğü tarihsel köken olma iddialarından azade kılınıyorlar. Bunun da ötesinde, kamunun "insanın yapabilirliklerini güçlendirerek, sürecin başında onu güvenli, emin, sağlıklı, eğitimli ve özgür" kılabileceği (s.179), adeta başka bir liberalizmin tarihsel fikir babaları olarak yorumlanıyorlar.

Burada elbette, neo-liberalizmin; yoksulluk, işsizlik, eğitim ve sağlık gibi temel siyasa alanlarında kamunun rolünü tamamen ekonomik rasyonalitenin boyunduruğuna alan, topluma dair tek bir bakış açısını dayatan, siyasetin özerkliğini inkâr eden –ve hatta bu anlamda totaliter bir ideolojiyi ortaya koyan– bir yaklaşım olup olmadığı tartışılmayacak. Bunun böyle olduğu hususunda bir beis yok. Yazıda ele alınan metinlere tezat teşkil edecek başka metinler bulunup, Alada'nın iddiasının tersi de ispatlanmaya çalışılmayacak. Bu kısa değinide hedeflenen daha çok, liberalizmden anlaşılması gerekene dair başka bir açılım sunabilmek olacak.

Modern iktidarın soy söylemi olarak liberalizm

Geçen sayıdaki dosyanın derdi, "bu dosya ile hedeflenenin, iktidarı devlet-sivil toplum, kamu-piyasa, zor-meşruiyet gibi ikilemler dahilinde tarif eden ve bu doğrultuda bir toplumsal anlatı ve projeksiyon sunan yaklaşımlar karşısında pozisyon almak olduğunu söyleyebiliriz" diye anlatılmıştı (Akça ve Bekmen, 2007:5). İktidar ilişkilerinin bu ikilemleri enlemesine kestiğini kabul eden bir varsayımdan hareket ederek, bizzat bu ikilemleri oluşturmak ve organize etmek üzerinden iktidarın kendisinin nasıl şekillendiğini ele alan yazılardan oluşmaktaydı dosya. Tam da bu anlamda liberalizmin, modern iktidarın soy söylemi olduğu iddia edilecek burada. Zira bu ikilik üzerine şekillenen liberal düşüncenin tarihi, devlet ve (sivil) toplum ilişkilerinin düzenlenmesine yönelik fikirler silsilesi olarak ele alınabilir. Liberal düşüncede sorgulanmayan bir şey varsa, o da bu iki alan arasındaki temel ayrımdır. Birinin diğeri aleyhine "genişlemesi" söz konusu olabilir. Zaten mesele tam da buradadır. Zira liberalizm, devlet ve sivil toplumu tarih dışı çizgilerle ayıran bir teorik yapıdan öte, modern iktidarın bu ikilik boyunca kurulumu konusunda süregelen, bitimsiz

bir tefekkür hâlidir. Ve bu tefekkür hâli, liberalizme çoğunlukla atfedildiği üzere, iktidarın kısıtlanmasına değil, düzenlenmesine yöneliktir.

Tam da bu nedenle liberalizm "pratik" yönleri üzerinden ele alınmalıdır. Liberal düşüncenin devlet-(sivil) toplum arasına çizdiği teorik çizgilerin ötesine geçmek ve iktidar mekanizmalarının işlediği devlet-(sivil) toplum sürekliliğini ortaya çıkaran pratik düzenlemelere odaklanmak, liberal sorunsalı anlamak açısından elzemdir. Çünkü bu pratik düzenlemelerin kendisi bizzat modern iktidarın kurulumuna ilişkindir ve bu nedenledir ki liberalizm ile modern iktidarın kurulumu arasındaki ilişkinin siyasi düşünce düzleminde ele alınması yeterli değildir. Bu noktadan itibaren liberalizmden kasıt, esas itibariyle "bireysel fayda ve mutluluğu" esas alan bir felsefi ve siyasi düşünce geleneği değil, yönetimin amaç ve yöntemleri hakkında belirli bir anlayıştır. Burada liberalizmi, siyaset felsefesi geleneğinin okumasından farklı bir biçimde ele alan Foucault'dan hareket edildiği aşikârdır. Zira Foucault için liberalizm, haklar ve özgürlüklerle ilgili felsefi fikirler topluluğundan ziyade, belirli bir yönetim *ethosuna* işaret etmektedir. Bu *ethosun* merkezinde, aşırı yönetimin bizzat yönetimin kendisinin altına oyduğuna dair bir varsayım yatar (Barry vd., 1996: 8). Tarihsel olarak ele alındığında, liberalizmin, "aşırı yönetimin" örnekleri olan mutlakiyetçiliğin ve merkantilizmin karşısında konumlandığını hatırlamakta bu anlamda fayda vardır. Foucault'ya göre, bu ikisinin, doğrudan doğruya iktidarın güçlenmesini hedef alan yönetim anlayışından, nüfusun yönetimin merkezî ögesi haline geldiği ve iktidarın gücünün nüfusun refahı üzerinden düşünüldüğü başka bir yönetim anlayışına geçiş, modern iktidar açısından karakteristik bir açılımı ortaya koymuştur. Yeni iktidarın hedefinde yönetimin konusu olan nüfus vardır, temel bilgi formu politik ekonomidir ve teknik olarak da güvenlik aygıtlarını kullanmaktadır (Foucault, 1991:102).

Nüfusun mutluluğu, refahı, esenliği, sağlık ve sıhhati modern yönetim anlayışının merkezî konusudur. Zenginliğin kaynağı nüfus olarak ortaya konur ve bu açıdan nüfusun genel refah ve mutluluğunun temini yönetim açısından en temel mesele haline gelir. Güvenlik nosyonunun, Foucaultgil çalışmalarda, nüfusun potansiyel her türlü üretici gücünü garanti altına alan kurumsal yapılara işaret ettiğini hemen belirtelim. Güvenlik, hırsızlıktan sokak isyanlarına kadar uzanan toplumsal vakaları kontrol eden kurumlardan, nüfusun belirli bölümlerini hırsızlığa, aylaklığa ve isyana sevk eden toplumsal süreçlerin kontrolünü üstlenen kurumlara kadar geniş bir yapılanma üzerine bina olur. Bu geniş anlamıyla güvenlik aygıtları, polis ve orduyu içerdiği gibi, sağlık kurumlarını, sosyal güvenliği ve eğitim sistemini de içermektedir.[1] Politik ekonomi ise, üretici kapasite olarak nüfusu tarif eden ve düzenleyen bilgi türü olarak ele alınabilir. Modern yönetim ile nüfus arasındaki düzenleme ilişkisinin kavramları ve bil-

1 Foucault kaynaklı çalışmalarda güvenlik nosyonunun bu türden geniş olarak yorumlanması haklı olarak eleştiri konusu yapılmıştır (bkz. Neocleous, 2006: iix-xix).

gisi politik ekonominin alanıdır. Burada Foucaultcu anlamda "güvenlik" nosyonu ile politik ekonomi arasındaki ilintiye dikkat çekmek gerekir. Nüfusun her biriminin üretici kılındığı ve yönetimin neredeyse bütün organizasyonunun bu doğrultuda teşekkül ettiği bir toplumdan daha "güvenli" başka bir toplum hayal edilebilir mi? Bu anlamıyladır ki Foucaultgil çalışmalar, "güvenlik" açısından baskı ve zor mekanizmalarını değil, üretici gücü düzenlemeye yönelik pozitif mekanizmaları ön plana çıkarırlar.

Modern bireyin davranışlarını çeşitli kurum, kural ve mekanizmalarla üretkenliğe doğru açan ve geniş anlamıyla güvenliği bu zemin üzerinde sağlayan modern iktidarın kaygıları ile liberal düşüncenin üretken faaliyetin sonucu olarak mülkiyet ve onun güvenliği konusundaki kaygıları arasındaki ilişkiyi paralellikten öte bir biçimde açıklamak gerekir. Bu anlamda "en az yönetim" anlayışını esas alan liberalizmin, "davranışın idaresi"ne dayanan modern iktidarın soy söylemi olduğu iddia edilebilir. Bunun için, liberalizmin, keyfî iradeye dayanan yönetim anlayışları karşısında savunduğu, soyut ve herkes için geçerli olan kanunlara –yani hukuk devletine– dayanan yönetim anlayışının ötesine geçmek gerekir. Bu noktadan hareket ederek, modern insanlar olarak modern kurumlarla kurduğumuz, kurmak durumunda olduğumuz ilişkilerin belirli bir etik doğrultusunda şekillendirildiğini, davranışlarımızın bu etik doğrultusunda belirli bir forma sokulduğunu ve dolayısıyla aslında bu kurumların belirli bir etik zemininde bina edildiğini göz önünde bulundurduğumuzda, liberal düşünce ile modern iktidarın kurumları arasındaki mümbit gri alan önümüze açılır. Bu alan hukuk devletiyle idarenin ötesinde, "davranışın idaresinin" (conduct of conduct) gerçekleştiği gri alandır.

Liberalizm ve kamunun müdahalesi

Alada'nın yazısıyla ilgili olarak tartışılmak istenen husus bu noktada ortaya çıkıyor. Bu yazının başlarında belirtildiği üzere, liberal düşünce geleneği devlet-toplum ikiliğinin sınırları üzerine bitimsiz bir tefekkür olarak ele alınabilir. Aslına bakılırsa Alada da yazısında bundan farklı bir şey yapmıyor. Kamunun –ve dolayısıyla bireysel çıkarı aşan kolektif çıkarların ve buna bağlı olarak beliren siyasi ve ahlâki seçimlerin– ekonomiye dahlini kriter alarak, liberal düşünce geleneği içersinde bir tartışma yapıyor ve dolayısıyla tam da bu yazıda belirtilen devlet-toplum sınırlarının değişimini/hareketliliğini konu ediniyor. Buradan yola çıkarak vardığı sonuç ise, "pre-liberallerden klasik liberallere ve oradan da yeni liberallere doğru bir sürekliliğin olmadığı" (Alada, s. 183) oluyor. Halbuki meseleyi bu minvalde ele aldığımızda farklı bir yoruma da kapı açılması gerekiyor. Zira bu bakış açısıyla liberal düşünce ile yönetim/idare/düzenleme arasındaki bakışımı söz konusu etmek mümkün hale geliyor. Devlet-toplum sınırı hareketliliğin kendisi, liberal düşüncenin, yönetme ile ilgili kaygıla-

rına işaret ediyor. Çünkü bu hareketliliğin pratik anlamı, modern iktidarın kurumlarının yeniden düzenlenmesi ve yeni düzenlemelerin yürürlüğe sokulması anlamına geliyor. Böylelikle bu durum bize, yukarıda da belirtildiği üzere, liberalizmi bir siyasi düşünce geleneğinin ötesinde, bir yönetim *ethosu* olarak ele alma olanağı sunuyor.

Meseleyi biraz daha somutlamaya çalışalım. 1834 İngiliz Yoksulluk Yasası ile hedeflenenin tam da yoksul ile muhtaç arasındaki sınırı keskin bir biçimde ortaya koyabilmek olduğu söylenebilir. Bu yasaya ve onu hazırlayan zihniyete göre yoksulluk emeğin doğal hâli idi. Yani yoksulluk, hayatta kalmak için çalışmak durumunda olan herkesin vaziyetini ifade ediyordu. Tam da bu nedenle yoksulluğun kaldırılması diye bir şey söz konusu olamazdı zira o zaman çalışma ve dolayısıyla çalışmanın ürünü olan zenginlik de ortadan kalkardı. Başka bir şekilde söylemek gerekirse yoksulluk, zenginliğin ön şartı idi. Muhtaçlık/düşkünlük ise yoksulluktan farklı olarak, çalışmak durumunda bile olmayanların hâlini ifade etmekteydi.[2] Yoksulluk Yasası ile kamusal yoksulluk ödentilerinin kimlere ve hangi koşullar altında dağıtılacağı kesin hükümlere bağlanıyordu. Buna göre muhtaç ve düşkün kategorisinin dışında kalan, yani çalışabilecek işi olmasa da çalışabilecek durumda olan herkes yoksulluk yardımının dışında bırakılıyordu. Bu açıdan 1834 Yasası, kapitalizm açısından bir dönüm noktasına işaret etmekteydi. Zira bu yasa ile emek, paternalist koruma/kollama yasalarından tamamen azade kılınıyor ve tamamen piyasa koşullarına terk ediliyordu.[3] Böylelikle ücretli emek esas geçinme biçimi olarak kategorize edilmiş oluyor ve bu kategorizasyon Yoksulluk Yasası'nı uygulayan idari mekanizmalar aracılığı ile gerçekliğe taşınıyordu. Bu elbette salt kategorizasyon ve idari düzenlemeler üzerinden gitmiyordu. Ücretli emeğin her türlü geleneksel hakkından soyutlanmasına yönelik polisiye tedbirler 18. yüzyıldan başladı ve Yoksulluk Yasası ile taçlanan 19. yüzyılın ilk yarısı boyunca sürdü.[4] Bu açıdan, Marx'ın kafasındaki ışığın, Ren bölgesi eyalet meclisinin, orman köylülerinin orman sahiplerinin arazilerinde bulunan odunları kullanmaları hususunda sahip olageldiklerini düşündükleri "haklarını", mülk sahiplerinin çıkarları uyarınca yok saymasına istinaden yanmasına şaşmamak gerekir.

Hiç şüphesiz ki tüm bu uygulamaların arka planında çalışmayı, ücretli emek çerçevesinde çalışmayı gerçekleştirmek kaygısı vardır. Paralel bir şekilde, liberal düşünce açısından da çalışma dışında, devlet tarafından çalışabilecek olana verilecek yardım, kitlelerin dejenerasyonundan başka bir sonuç ortaya çıkarmazdı. İngiltere'deki Yoksulluk Yasası'ndan bir sene sonra –muhtemelen yeni yasadan habersiz olarak– kaleme aldığı risalesinde Tocqueville İngiltere hak-

2 1834 Yoksulluk Yasası için bkz. Neocleous, 1996: 117-165, Dean, 1991: 96-105.

3 İngiltere'de 1834 ve öncesi ile sonrasında yoksullukla ilgili uygulamalar için bkz. Polanyi, 2000: 125-167.

4 Bu tür polisiye uygulamalar için bkz. Neocleous, 2006: 110-149.

kında şöyle yazıyordu: "İngiltere'de yoksulluk üzerine yazılan bütün kitapları okuyun. Britanya Parlamentosu tarafından hazırlatılan araştırmaları etüt edin. Bu konu üzerine Lordlar ve Avam Kamaraları'nda geçen tartışmalara bakın. Bunların hepsi tek bir sağır edici çığlığa dönüşüyor – alt sınıfların içine düştüğü aşağılık konum" (Tocqueville, 1997: 61-62). Zengin sınıfların kişisel hayırseverliğini toplumsal ilişkilerin korunması açısından destekleyen Tocqueville açısından durumun düzeltilmesi için kamusal otorite tarafından uygulanan "yasal hayırseverlik", işleri daha da kötüleştirmekten başka bir işe yaramıyordu. "İşçi sınıfına, endüstriyel felaket zamanlarında, ölmeden talihlerinin dönmesini bekleyebilmelerine olanak tanıyacak birikimi oluşturmaları hususunda yardım edilemez mi?" gibi son derece "ileri görüşlü" soruları tam sormaya başlarken, "mesele anlatmak istediğim sınırların dışına çıkmaya başladı" diyerek konuyu kapatmayı tercih ediyordu Tocqueville (Tocqueville, 1997: 72).

Polanyi'nin *Büyük Dönüşüm*'de bahsettiği üzere, paternalist karakterli korumacı düzenlemelerin alt sınıfları içine düşürdüğü durum gerçekten de dönemin liberallerinin başlıca tasalarından birisi idi. Bunun karşısında İngiliz liberalizminin ürettiği mantığın en popüler açılımını Samuel Smiles'ın *Self Help*'i ortaya koyuyordu aslında.[5] Zorluklarla baş etme, hayatla cebelleşme ve bunların sonucu olarak karakter gelişimi, modern dünyanın alt sınıflarının içine düştüğü "karakter aşınması" için sunulan reçete idi. Meseleye bu açıdan yaklaşıldığında çalışma, emekçi sınıflar açısından sadece hayatta kalmanın bir aracı olmanın ötesine geçiyor ve modern dünyada "karakterli bir şekilde" yerlerini almaları için onlara önerilen (veya dayatılan) bir eylem haline geliyordu. Aslına bakılırsa Yoksulluk Yasası da başka bir şey yapmıyordu. Bu yasadan sonra işçi sınıfına düşen tek şey, piyasa şartları altında çalışabilecekleri bir iş bulup, hayata tutunmaya çalışmaktı.

Alada'nın da yazısında belirttiği gibi, Mill gibi dönem isimleri açısından kamunun, bu yola giren emekçi sınıfların hayatlarını ilgilendiren iktisadi konularla ilgili olarak işin içine dahil olmasında bir sakınca yoktu. Yalnız önemli bir hususu belirtmeden de geçmeyelim. Bu dahiliyet sadece "ekonomik" açıdan ortaya atılmıyordu. Cinsel aktivitenin yasal olarak denetlenmesinde de Mill açısından bir sakınca yoktu örneğin. Zira önemli olan, "kamunun özel olana dahline ret" esasına bir amentü gibi sarılmak değil, "davranışın idaresi" idi:

> Çok kalabalık veya böyle olma tehdidi altındaki bir ülkede, ortaya çıkacak rekabet dolayısıyla emeğin ödülünü azaltma sonucunu doğuracak olan çok küçük bir sayının ötesinde çocuk yapmak, emekleri karşılığında yaşayan herkese karşı ciddi bir saldırıdır...Bu türden yasalar, zarar verici bir eylemi önlemeye yönelik devlet müdahaleleridir (akt. Bellamy, 1992: 31).

5 İngiliz liberalizminin bu konudaki açılımları için bkz. Bellamy, 1992: 9-57.

Miladı 1834 Yoksulluk Yasası ile ortaya konan emeğin modern sosyal bir sınıf olarak ortaya çıkarılması, görüldüğü üzere salt "ekonomik" bir mesele değildir ve aslında hiçbir zaman da olmayacaktır. Zira esas olan sürekli bir şekilde "sorun teşkil eden" emeğin mevcut şartlar altında devamlı suretle düzenlenmesidir. Ve yukarıda belirtmeye çalıştığımız üzere, liberalizmin toplumsal sorun hakkındaki fikrî çabaları bu minval üzerine değerlendirilmelidir. Bu "sorun teşkil etme" sadece çalışma ve üretkenlik açısından da değerlendirilmemelidir. Emekçi kitlelerin hayatlarının "düzenlenmesi" kamunun genel selameti nosyonunu da içerecek şekilde ele alınmalıdır. Üç sene öncesinde İngiltere'de gündemde olan Pubların kapanma saati tartışması bu konuda son derece anlamlıdır. İşçi sınıfının geleneksel içme-eğlenme yeri olarak varlığını halen devam ettiren Publar, işçi sınıfının bir sonraki gün işe gitme zorunluluğundan dolayı tüm İngiltere'de saat 23:00'da kapanır. Daha doğrusu kapanırdı. Takriben bundan üç sene önce yapılan bir değişiklikle bu saat gece yarısından sonraya çekildi ve bu yeni düzenleme hiç de bu işin özgürlüklerle ne kadar çeliştiği noktasından hareketle yapılmadı. Zira ortada yeni bir toplumsal mesele vardı. Akşam 23:00'a kadar içen kitlelere bu süre yetmiyordu. Akabinde gidebilecekleri Clublara da paraları yetişmediği için 23:00'a kadar hızla içerek sarhoş oluyor, daha sonra da içmeye sokakta devam ediyorlardı. Bu durum sokak şiddeti ve serseriliğinin artmasına sebep oluyordu. Bu nedenle yapılması gereken bu kitlelerin Publarda içmeye devam etmelerinin, oradan da eve gidip sızmalarının önünün açılmasıydı. Bunun içinse kapanma saatini ileri çekecek yeni bir düzenlemenin hayata geçirilmesi gerekiyordu. Böylelikle bu toplumsal sorun da çözülmüş olacaktı. Bu mevzuda kamunun müdahale sınırları ve anlamı üzerine birtakım sorularla bizleri baş başa bırakarak elbette.

Sürekliliği düşünmek

Derdimizi daha açık olarak belirtmekte fayda var. Burada tartışılmak istenen tam olarak, Alada'nın yazısında öncü iktisat düşünürlerine atfen, erken liberal düşüncedeki kamu müdahalesine biçtiği olumlayıcı roldür.[6] Ilkin, hemen yukarıda belirtilmeye çalışıldığı gibi, bu müdahalenin geniş bir alanı ele aldığını göz önünde bulundurmadan ve kamunun bu genel düzenleyici rolü ve liberal düşüncenin bu konudaki açılımlarını içermeden yapılacak bir değerlendirmenin eksik olacağını belirtmek istiyorum.[7] İkinci olarak da, liberalizm açısından önemli olanın piyasaların "güven" içersinde varlıklarını devam ettirmeleri oldu-

6 Buradan hareketle her türlü kamu müdahalesine olumsuz bakmak, kamusal müdahalenin bizzat kendisini "kendinde kötü" olarak tarif etmek durumunda değiliz elbette. Bu metindeki derdin, liberal fikir ve pratiğin sınırları çerçevesinde gelişen kamusal müdahalelerin doğasına dair olduğu açıktır diye ümit ediyorum.

7 Kamunun müdahalesinin gündelik hayat içerisindeki en somut, en canlı kanlı bir boyutu olan polisiye müdahale ve liberal düşüncenin bu konudaki evrimi için bkz. Neocleous, 2006.

ğu belirtilmelidir. Liberalizm açısından devlet müdahalesi konusunda bir amentü ortaya koymak, sanılanın aksine zordur. Müdahalenin ne kadar ve ne doğrultuda öngörüldüğü tamamen tarihsel durum içerisinde değerlendirilmelidir. Zira liberal düşünce açısından önemli olan devlet-(sivil) toplum sınırının kesin tarifi değil, hareketli doğasıdır ve bu hareket tarihsel şartlar etrafında yön bulur. Yine Alada tarafından neo-liberal akıma örnek olarak ele alınan Hayek için de bu durum geçerlidir. Hayek açısından da sorun başka bir şekilde ortaya konabilir:

> Hayek, kendi durumunu soyut bireysel haklar ile kısıtlamaya niyetli değildir. Hayek açısından önemli olan bu türden bireysel haklar değil, piyasa düzeninin kurumsal çerçevesidir. Büyük Toplum'un ileride gelişmesinin önünü açacak kurumları muhafaza etmek, devletin meşru bir biçimde neyi yapıp yapamayacağına dair katı kriterler koymaktan daha önemlidir. Bu doğrultuda, belirli bazı koşullar altında devletin bir güvenlik ağı sağlamasının haklı olabileceğine yönelik ihtiyatlı bir kaygı Hayek'in düşüncesine girer (Gamble, 1996: 111).

Son olarak belirtilmesi gerekense meselenin salt siyaset/iktisat felsefesi içinden belirlenebilir bir şey olmadığıdır. Zira klasik liberal ve neoliberal düşünürler arasındaki farklılıkları ele almak, örtük bir şekilde klasik liberalizm ile neo-liberalizm arasındaki farklılıkları ele almak anlamına gelecektir ki siyaset/iktisat felsefesi bu konuda kullandığımız araçlardan sadece birisi olabilir. Bunun ötesinde pratik düzenlemelere bakmak ve buradan bir "yönetim zihniyetinin" izini sürmek elzemdir. Bu anlamda Alada tarafından olumlu görülen öncü iktisat düşünürlerinin kamu müdahalesi önerilerinin, belirli bir yönetim zihniyetinin ürünü olarak da yorumlanabileceği belirtilmelidir. Tam da politik iktisat ile güvenlik nosyonunun kesiştiği kaygılar doğrultusunda, öncü iktisat düşünürleri tarafından önerilen kamu müdahalelerinin, liberal düşüncenin, dejenerasyondan kurtarılmış, bu anlamda modern hayatın güvenlik ağlarının içine alınmış ve endüstriyel kapitalizmin ihtiyaç duyduğu ücretli ve verimli emek formu içinde şekillendirilmiş bir işçi sınıfı yaratma güdüsünün ürünü olduğu da iddia edilebilir.

Örneğin bir yönetim zihniyeti olarak neo-liberalizmin en baskın yönünü, yine çalışma etiğinin empoze edilmesi oluşturmaktadır. Bu doğrultudaki sistematik açıklamalar açısından Jessop'un önerdiği Keynesyen Refah Devleti Sistemi'nden Shumpeteryen Çalış(tır)ma Devleti (Workfare State) Sistemi'ne geçişin açıklayıcı bir paradigma olduğu söylenebilir.[8] Bu şekilde Jessop, bir yönüyle, sosyal politikanın ekonomik politikaya bağlı kılındığı, bölüşüm aracı olarak değil de bir maliyet olarak görülen sosyal ücretlerin aşağı çekildiği, emek piyasalarının esnekleştirildiği, sürdürülemez sosyal harcamalar yerine insanların çalışmaya sevkedildiği ve girişimciliğin teşviki üzerinden kültürel anlamda "bağımlılık kültürünün" tersine döndürülmesinin esas alındığı bir dönüşümü

8 Bkz. Jessop, 1993 ve 2002.

kavramsallaştırmaktadır.[9] *Toplum ve Bilim*'in geçen sayısında Ayşe Buğra da bu geçişten dem vurarak, "bugünün sosyal politika önlemlerinin yansıttığı ideolojik ortam içinde, 'devlete bağımlılık' durumuna atfedilen olumsuzluk ve hayatını çalışarak kazanmanın önemine yapılan" vurgunun merkezî bir yer tuttuğunu belirtiyordu.[10]

Çalışma etiğinin yeniden empoze edilmesine yönelik bu tutum salt kamunun kendi iç dönüşümü içinde de gerçekleşmiyor üstelik. Bu durum, devletin piyasaya terk ettiği alanlarda da kendini –mecburen– gösteriyor. Dolayısıyla çalışma etiğinin yaygınlaştırılması, empoze edilmesi devlet-(sivil) toplum ayrımını enine kesecek bir şekilde, kurumsallaşmış her türden mekanizma üzerinden sağlanıyor. Zira bir "yönetim zihniyeti" olarak işleyen neo-liberalizm her iki düzlem üzerinden de işliyor.

Bu minvalde yine yoksulluk örneği üzerinden gitmekte ve daha güncel düzenlemelere bakmakta fayda var.[11] Bilindiği üzere mikro-kredi, yoksullukla ilgili olarak Dünya Bankası tarafından önerilen en popüler uygulamalardan birisi. Bu uygulamanın mantığı gayet açık. Özellikle kadınlar üzerine yoğunlaşan mikro kredi uygulaması, çalışma kapasitesini haiz fakat çalışma imkânı bulamayanları hedef almakta. Bu durumda olanlara, bu iş için kurulmuş bir banka tarafından verilecek olan geri ödemeli kredilerin, küçük çaplı, geçimlik işler için kullandırılması ve böylelikle bu kesimin yoksulluktan, çalışarak kurtulması öngörülmekte. Bu açıdan bakıldığında bu uygulamanın, "düzenlemenin", Samuel Smilesvâri bir *Self Help* çizgisinden farkı, Mill'in de içinde bulunduğu o geniş etik mutabakattan bir "kopuş" olup olmadığı tartışılabilir bir husus.[12] Tam da bu "geniş mutabakat" nosyonunu dikkate alarak, konunun akademik çerçevedeki tartışmalarını bir kenara bırakalım ve bu etik mutabakatın daha açıktan belirebileceği, daha "popüler", daha gündelik bir düzlemden örnek vermeye çalışalım. Hem de Türkiye'den bir isim üzerinden.

Türkiye'de de uygulamaya sokulan mikro kredi üzerine, bu uygulamanın başladığı dönemlerde yazan *Milliyet* gazetesi yazarı Meral Tamer'in bakış açısı gayet öğretici bizim açımızdan. Tamer 9 Ağustos 2003 tarihli yazısında bir örnek olayı ele alıyor. Aldığı 500 milyon civarındaki kredi ile iki inek alıp, sütünden para kazanmayı uman 15 çocuk sahibi Emine Topuz'un, kredinin geri ödemelerinin iki hafta sonra başlaması nedeniyle daha da zora düşüp, dört çocuğunu çapaya göndermek durumunda kalması konunun özeti. Emine Hanım'ın derdi daha da büyümüş durumda yani. Kendisi de bu borcu ödemek için artık daha fazla çalıştığını belirtiyor. Uzun zamandan beri de, günde 28 km. yürüye-

---

9 Jessop, 2002: 459

10 Buğra, 2007: 145.

11 Yoksulluğa yönelik Dünya Bankası kaynaklı yeni çalış(tır)ma politikaları için bkz. Cammack 2001a, 2001b, 2002.

12 Bkz. Rankin, 2001.

rek, muhtemelen Fak-Fuk-Fon kaynaklı bir aşevinden çocuklarına yemek almak durumunda olduğunu da ekliyor.

Meral Tamer'in konu hakkındaki tespit ve tavsiyeleri öğretici ve en önemlisi "anımsatıcı." İlkin mikro kredinin geri ödeme takvimindeki hassasiyet dolayısıyla memnuniyetini dile getiriyor Tamer. Yani işin "sulandırılmamış" olmasından memnun. Sonra bir iki tavsiye veriyor Emine Hanım'a. Tamer'e göre, madem çocuklar çapa yaparak para kazanabiliyordu (bu arada dört çocuğun çapadan haftada kazandığı para 14 milyon TL.), neden Emine Hanım her gün 28 km. yürüyerek "devletin Fak-Fuk-Fon'undan" çocuklarına yiyecek sağlıyordu? En azından çocuklarını çapaya yollamayı daha önceden akıl ederek, bu uzun yolculuğu gün aşırıya indiremez miydi? Hem sonra, Emine Hanım biraz akıllı davranıp 4 değil de 8 çocuğunu çapaya gönderip, hem kredi borcunu ödeyip hem de haftalık yiyecek ihtiyacının bir bölümünü karşılayamaz mıydı? Bu sorulardan yola çıkarak daha genel çıkarımlar da yapıyor Tamer. İnsanlarımızın, en azından bir kısmının, yoksulluğunun temelinde tembellik yattığı, Emine Hanım'ın aldığı krediden sonra daha fazla çalıştığı için serzenişte bulunmasının bunun göstergesi olduğu gibi. Ve bu genel tespitler yine genel bir sonuçla nihayete erdiriliyor: Mikro kredi uygulaması Topuz ailesini daha çok çalışmaya sevk ettiği için iki kat yararlıdır.

Bu köşe yazısı, 4 çocuğun çocukluklarını nasıl geçirmeleri gerektiği gibi, ahlâki tercihleri de içeren soruları içermediği için "semptomatik" olarak nitelendirilebilir mi? Alada'nın, yazısından hareketle savunduğunu düşünebileceğimiz ve büyük ölçüde benim de paylaştığım, en genel anlamı ile kamusal bir iyiye inanç başlığı altında toplayabileceğimiz tercihler açısından belki. Ama Tamer'in köşe yazısında belirli başka bir ahlâki duruşun olmadığını söylemek zor görünüyor. Ve bu duruş açısından baktığımızda, öncü iktisat düşüncesi ile yeni iktisat düşüncesinin popüler bir örneği arasında "kopuştan" söz etmek tartışılabilir hale geliyor.[13]

Dinç hocamın, derdimi bir köşe yazısı üzerinden anlatmaya çalıştığımdan dolayı "notumu kırmayacağını" ümit ediyorum.

---

13 Kopuş kelimesinin tırnak içinde yazılması, meselenin "süreklilik ve kopuş" ekseninde tartışılmasına dair bir kaygıya işaret etmek içindir. Meseleyi bir süreklilik-kopuş ekseninde tartışmak, yönetim zihniyetlerinin tarihsel konjonktür içerisinde oluşmuş karmaşık doğasını, fikrî/felsefi geleneğin doğasına indirgemek tehlikesini taşıyabilir. Böylelikle de fikrî/felsefi geleneğin "süreklilik ve kopuşları", yönetim zihniyetlerine şamil kılınabilir ki bu yazıda esas olarak dikkat çekilmek istenen sakıncalardan birisi de budur. Bunun ötesinde elbette ki klasik liberalizm, sosyal liberalizm ve neo-liberalizm arasında bir fark olmadığı savunulmuyor burada. Bu üç yönetim zihniyetine dair değişik boyutların, farklılıkların söz konusu olduğu aşikâr. Hatta burada söz konusu edilen klasik liberalizm ve neo-liberalizmin "çalış(tır)ma etikleri" arasındaki farklardan bile bahsedilebilir (bu konu ile ilgili olarak bkz. Rose, 1999). Bu yazının bir değini yazısı olmasından dolayı, mevzu bahis edilen yazının sınırlarının dışına taşmamaya özen gösterildi. Bu nedenle de örneğin sosyal liberalizm –ya da daha bilindik tabiriyle Keynesyen Refah Devleti Sistemi'nden– burada dem vurulmadı. Bu elbette bir eksiklik olarak değerlendirilebilir ve bu üç farklı yönetim zihniyeti arasında farklılıkların ortaya konması beklenebilir. Fakat bu, sınırlı ve esas olarak farklılığın hangi düzlem üzeriden ele alınmasına dair bir değini yazısıdır ve temel amacı da bu meselelerin daha etraflıca tartışılacağı bir süreci tetiklemektir.

KAYNAKÇA

Alada, D. (2007) "Öncü İktisat Düşünürleri Yeni Liberalizme Karşı(mı)?", *Toplum ve Bilim*, 108: 167-185.

Barry, A. vd. (1996) "Liberal Government and Techniques of the Self", *Foucault and Political Reason*, The University of Chicago Press, Chicago, s. 1-17.

Akça, İ. ve A. Bekmen (2007) "Bu Sayıda: İktidardan Kesit Almak", *Toplum ve Bilim*, 108: 5-13.

Bellamy, Richard (1992) *Liberalism and Modern Society*, Polity Press, Cambridge.

Buğra, A. (2007) "AKP Döneminde Sosyal Politika ve Vatandaşlık", *Toplum ve Bilim*, 108: 143-166.

Cammack, P. (2001a) "Making the Poor Work for Globalization", *New Political Economy*, 6/3: 397-408.

Cammack, P. (2001b) "Making Poverty Work", *Socialist Register 2002: A World of Contradictions*, Leo Panitch ve Colin Leys (der.), Merlin Press, Londra.

Cammack, P. (2002) "Attacking the Poor", *New Left Review*, 11/13, 125-134.

Dean, M. (1991) *The Constitution of Poverty*, Routledge, Londra-New York.

Foucault, M. (1991) "Governmentality", *The Foucault Effect*, Graham Burchell vd. (der.), The University of Chicago Press, Chicago, s.87-104.

Gamble, A. (1996) *Hayek*, Polity Press, Cambridge.

Jessop, B. (1993) "Towards a Schumpeterian Workfare State? Preliminary Remarks on Post-Fordist Political Economy", *Studies in Political Economy*, 40: 7-39.

Jessop, B. (2002) "Liberalism, Neoliberalism and Urban Governance: A State-Theoretical Perspective", *Antipode*, 43/3: 452-472.

Neocleous, M. (1996) *Administering Civil Society: Towards a Theory of State Power*, Hampshire-London, MacMillan Press.

Neocleous, M. (2006) *Toplumsal Düzenini İnşası: Polis Erkinin Eleştirel Teorisi*, (çev.) Ahmet Bekmen, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Polanyi, K. (2000) *Büyük Dönüşüm*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Rankin, K.N. (2001) "Governing Development: Neoliberalism, Microcredit and Rational Economic Woman", *Economy and Society*, 30/1: 18-37.

Rose, N. (1999) *Powers of Freedom*, Cambridge University Pres, Cambridge.

Tocqueville, A, (1997) *Memoir on Pauperism*, Ivan R. Dee, Chicago.

Avrupa Siyasal Araştırmalar Konsorsiyumu Helsinki Buluşması üzerine

*Fatma Tütüncü**

Avrupa Siyasal Araştırmalar Konsorsiyumu (ECPR), bir grup Avrupalı siyaset bilimci tarafından 1970 yılında kurulmuştur.[1] Kuruluş yıllarından itibaren ampirik yönden güçlü araştırmalara öncelik vermiş, ancak karşılaştırmalı analizleri ve toplumsal ve tarihsel boyutları içeren çalışmaları da teşvik etmiştir. Amacı özellikle Avrupa ülkelerindeki siyaset bilimcilerin uluslararası düzeyde dayanışma ve işbirliği yapmalarını, eğitsel ve araştırmaya dayalı etkinliklerde bulunmalarını desteklemek olan bu önemli konsorsiyumun halen kurumsal anlamda 325 üyesi vardır ve Yeni Zelanda ve Japonya'nın da dahil olduğu 40 ülkeyle bağlantısı bulunmaktadır. Böylece siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler ve Avrupa çalışmaları alanındaki binlerce araştırmacı ECPR üzerinden birbirine bağlanmakta ve aralarında geniş bir bilgi akışı sağlanmaktadır.

ECPR'ın en önemli etkinliği Avrupa'nın farklı kentlerinde her yıl düzenli olarak organize edilen zincirleme oturumlar biçimindeki siyaset atölyeleridir. Bu atölyelerin yanısıra çeşitli konferanslar, yaz okulları ve akademik değişim programları ECPR çatısı altında hayata geçirilmekte ve bu yoğun akademik etkinliğin ürünlerini daha geniş akademik kitlelere ulaştırmak için ECPR tarafından *European Journal for Political Research* (EJPR) ve 2002 yılından itibaren de *European Political Science* (EPS) adlı dergiler, Routledge ve Oxford yayınevleri kapsamında iki farklı kitap serisi yayınlanmaktadır. 2004 yılından itibaren de ECPR Press kurulmuş ve ECPR Klasikleri ve ECPR Monografileri kitap haline getirilmeye başlanmıştır.

İlki 1973 yılında Mannheim'da 178 siyaset bilimcinin katılımıyla başlayan

(*) ODTÜ Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Bölümü.

1 ECPR (European Consortium for Political Research) hakkında daha geniş bilgi için www.essex.ac.uk/ecpr adresine bakılabilir.

ECPR siyaset atölyelerinin 35'incisi bu yıl 7-12 Mayıs tarihleri arasında Helsinki Üniversitesi'nde yapıldı. 26 farklı atölyeden oluşan bu yılki buluşmadaki konu başlıkları şöyleydi: Toplumsal Sermaye, Devlet ve Çeşitlilik; Devletin Yeni Rollerine Doğru: Avrupa'da Ulusal Sağlık Hizmetlerinin Değişen Yönetim Biçimleri; Kamu Politikalarındaki Dönüşümün Belirleyicileri; Çağdaş Toplumsal Hareketlerdeki Demokrasi Kavramsallaştırmaları ve Pratikleri; Demokratik Kuramın Kayıp bir Elemanı Olarak Siyasal Liderlik;Yerel Parti Politikaları üzerine Karşılaştırmalı Perspektifler; Zorunlu Oy Verme, Prensipler ve Pratikler; Avrupa Entegrasyonu Bağlamında Cemaate dayalı Çatışmalar; Asya, Afrika ve Latin Amerika'da Yükselen Bölgesel Güçler: Bölge ve Dünya Barışına Katkı mı, Çatışmaya Devam mı?; Yarından Sonraki Gün Demokrasi. Global Çevresel Değişim ve Kuşaklararası Adalet; Eğitim Siyasalarının Islahı: Uluslararasılaştırma, Özelleştirme ve Yönetişim; Parlamenter Hükümetlerin Siyasal Gücü; Karşılaştırmalı Federalizm Araştırmalarında Yeni Yollar Keşfetmek, Bölgesel Bütünleşmeyi ve Bölgelerarası İlişkileri Kuramsallaştırmak; Toplumsal Adalet: İdeal Kurama Karşı İdeal Olmayan Durumlar; Kamu Politikası ve Medya; Siyasal Temsilde Neler Olup Bitiyor? Kadınların Özsel Temsili Üzerine; Referendumlar ve İnisiyatifler: Temsilî Demokrasiyi Desteklemek mi Yerinden Etmek mi?; Sosyo-Kültürel Yapıları Siyasallaştırmak: Bölünmelere Seçkin ve Kitlenin Bakışaçısı; Avrupa'da Partizanlık: Üyeler, Eylemciler ve Tanıtıcılar; Parlamenter Demokrasilerde Göç ve Temsil; Din ve Siyaset: Çatışma mı İşbirliği mi?; Müzakere Üzerine Gelişmiş Ampirik Çalışmalar; Avrupa Parlamentosu ve Uluslarüstü Seçkinlerin Oluşumu; Gelişmekte Olan Toplumlarda Eşitsizlik, Yoksulluk ve Demokratik Yönetişim; Dokunulmazlık ve Enformasyon: Düzenleme Koşulları. Adlarının da çağrıştırdığı gibi bu atölyelerde gündelik siyasal sorunlar ve bunlara ilişkin kimi çözüm önerileri grup içi tartışmalarda ele alınmıştır. Esasen tek bir atölye bile yoğunluğu ve derinliği itibariyle bu yazının konusunu oluşturabilir, ama bu yazıda Türkiye bağlamında karşılaştığımız gündelik siyasal sorunlar da gözönüne alınarak, sadece belli başlı birkaç atölyenin ilgilendiği konu ve sorunların altı çizilecektir.

Atölyelerden birinde siyasal liderlik kavramına odaklanıldı. Liderlik siyasal düşünüşün temel kavramlarından birisi olmakla birlikte son zamanlarda özellikle seçkinci kuramın gözden düşmesiyle birlikte siyasal liderlerin demokratik kuramlara ilişkin yeni tartışmalarda ihmal edildiği bir gerçektir. Peki liderlerin demokratik siyaset açısından ve demokrasinin kuramsal ve normatif yapısı açısından önemi nedir? Bu soru, siyasi kültürümüzdeki lider kültünü ve liderlerin siyasi partilerdeki gücünü düşündüğümüzde Türkiye bağlamında ampirik ve tarihsel anlamda araştırılması gereken bir sorudur. Siyasi partiler söz konusu olduğunda aslında siyaset bilimcilerin cevaplaması gereken birçok soru vardır. Bilindiği gibi siyasi partiler Avrupa'daki temsilî kurumların bütün düzeylerinde, ulusal hükümetlerden en küçük belediyelere kadar yaygınlık gösterirler. Ne var

ki, siyasi partilerin hükümet dışındaki düzeylerde nasıl örgütlenip işlev gördüklerine ilişkin karşılaştırmalı çalışmalar neredeyse yok gibidir. Siyaset bilimcilerin yerel düzeydeki etki ve örgütlenmelere ilişkin detaylı bilgileri ve sivil toplum siyasi parti ilişkisinin yerel düzeydeki görünümlerini, ampirik çalışmalarla ortaya çıkarmaları demokratik katılımın niteliğini anlamamız için gereklidir.

Bir başka atölye, temsilî demokrasinin en temel kurumlarından birisi olan oy verme konusu mercek altına aldı. Seçimlerde oy vermenin, demokrasinin sağlıklı işleyişinin en temel göstergelerinden biri olduğunun altı çizildi; ancak özellikle son yirmi - yirmi beş yıldır demokratik rejimlerin çoğunda seçimlere katılım ve oy verme giderek düşmekte. Bu düşüş ister istemez oy verme ediminin zorunlu bir edim olarak sorgulanmasını gündeme getirmiştir. Zorunlu oyun seçimlere katılımı artırdığı bir veridir, ancak bu zorlamanın hangi koşullarda meydana geldiği ya da bu zorlamanın ne denli zorlayıcı olduğu da akılda tutulmalıdır. Zorunlu oy verme demokratik midir?

Bir diğer atölyenin konusu ise doğrudan demokrasi ile temsilî demokrasi arasındaki sorunlu ilişkiydi. Son yıllarda doğrudan demokrasi uygulamalarına dair akademik ilgi ve çalışmalardaki artışa vurgu yapıldı, temsilî demokrasilerde örneğin referandumlar ve inisiyatifler konusundaki kuşku ve sorgulamaların devam ettiği belirtildi ve şu sorular yöneltildi: Referandumlar temsilî demokrasiyi besler mi, yoksa zora mı sokar? Doğrudan demokrasiye ait kurumlar temsilî demokrasilerde nasıl bir işleve sahip olabilirler? Peki farklı siyasal sistemlerde farklı uygulamalara mı ihtiyaç vardır? Referandumlar "demokrasi açıklarını" kapatabilirler mi? Bu sorular tam da cumhurbaşkanlığı sürecinde Türkiye'nin karşılaştığı "demokrasi açıkları"nı tartıştığı bir dönemde yeniden gündeme gelmiştir.

Bizim katıldığımız atölyede yine benzer bir biçimde temsilî demokrasilerde kadınların temsil edilip edilmediği sorusu üzerine odaklanıldı.[2] Son yirmi - yirmi beş yıldır tüm dünyada kadınların siyasi temsili artmış; kadınlar siyasi arenada daha görünür hale gelmişlerdir. Bu gelişmelerde her bir ülkenin kendi iç dinamiklerinin ve kadın hareketinin rolü ile birlikte uluslararası kurumların ve antlaşmaların etkilerini de hesaba katmak gereklidir. Peki ama kadınların parlamentolarda, siyasi partilerde veya yerel yönetimlerde sayısal anlamda temsil edilmeleri, kadınların çıkarlarının ve taleplerinin gerçek anlamda temsil edilmesini garanti eder mi? Kadınların siyasal temsili için cinsiyet kotası gerek-

2 Bizim sunumunu yaptığımız makalenin (Ayşe Ayata ve Fatma Tütüncü "Critical ACTS without a Critical Mass: Substantive Representation of Women in the Turkish Parliament") temel argümanı parlamentoda yeterince kadın vekil bulunmasa da tıpkı Medeni Kanun ve Ceza Kanunu'ndaki değişikliklerde gözlemlediğimiz gibi, uygun şartlar oluştuğunda, bağımsız kadın hareketinin sürekli uğraşları, uluslararası konjonktür, yapılan anlaşmalar vs. biraraya geldiğinde, kadın çıkarlarının en erkek egemen kurumlarda bile temsil edilebileceğidir. Bu elbette kadınların parlamento dahil bütün karar alma mekanizmalarına eşit bir biçimde katılmalarının gereksiz olduğu anlamına gelmez. Aksine bu, demokratik ve adil bir toplum için olmazsa olmaz bir koşuldur.

li ya da yeterli midir? Kadınları kadınlar mı yoksa feministler mi daha iyi temsil eder? Farklı dünya görüşü ve sınıftan kadını birleştiren ortak konu ve sorunlar var mıdır? Kadınların siyasete katılımı siyaseti değiştirir mi? Tüm bu sorulara Avrupa'nın çeşitli ülkelerindeki farklı deneyimler tartışılarak cevap verilmeye çalışıldı.

Helsinki'deki tartışmalara damgasını vuran bir diğer konu farklılıklarla birarada yaşayabilmenin nasıl mümkün olacağıydı. Bilindiği gibi kültürel ya da etnik anlamda Avrupa ülkelerinin hemen hemen hiçbiri homojen değildir. Dilsel ayrılmalar giderek dinsel, kültürel, sosyal ya da demografik düzeylerdeki ayrılmalara, yarılmalara neden olmuştur. Peki bu yarılmalar ne zaman ve hangi koşullarda cemaat çatışmalarına, hatta şiddete dayalı çatışmalara dönüşür? Bu çatışmaların ortak özellikleri var mıdır? Eğer varsa neden bazı ülkeler bu siyasi, kültürel ve toplumsal yarılmalarla daha iyi başa çıkabilmektedir? Cemaate dayalı çatışmaları çözmek için gerekli araçlar nelerdir? Farklı cemaatlerin birarada yaşaması mümkün müdür? Avrupa'daki cemaat çatışmalarını inceleyen bu atölyede ortak bir kavramsal ve ampirik çerçeve bulunmaya çalışılmıştır ki bu Avrupa entegrasyonu için vazgeçilmez bir meseledir.

Bir başka atölyede ise göçmenlerin liberal demokrasileri etnik anlamda daha çeşitli hale getirdikleri belirtildi; Avrupa'da azınlıkların entegrasyonunun önemli bir mesele haline geldiğinin altı çizildi; siyasi temsilin, yalnızca kadınların değil, azınlıkların da entegrasyonunu artırma konusunda potansiyel bir araç olarak kullanılmaya çalışıldığı vurgulandı; ve etnik azınlıkların taleplerinin giderek artan ölçüde kendi etnik deneyimlerini paylaşan siyasi temsilcilerin fiziksel varlığına kilitlendiği ortaya konuldu. Gerçekten de belli azınlıkları temsil eden siyasi temsilciler parlamentolara seçilmektedirler. Ama onları parlamentoya taşıyan yollarda neler vardır? Etnisite hangi ölçüde birinin siyasete katılımında, parti üyesi ve parlamenter olmasında bir değer olarak kabul edilir?

Demokratik toplumların siyasal anlamda yeterince temsil edilemeyenlere, özellikle azınlıklara ilişkin sorumlulukları uzun süredir tartışılmaktadır, ama, bir başka atölyede de vurgulandığı gibi çok daha yeni yükümlülükler ortaya çıkmaktadır. İnsan-kaynaklı çevresel sorunların artmasıyla birlikte hakların ve yükümlülüklerin mekânsal ve zamansal boyutlarını yeniden ele almak gerektiğini fark eden siyaset bilimciler, çevresel sorunları ciddiyetle ele alan global bir adalet ve demokrasi kuramı geliştirmek konusunda hemfikirdirler. Bu da bizden sonra gelecek olan kuşaklara karşı takınmamız gereken yükümlülükleri akla getirir çünkü günümüze ait toplumsal, ekonomik ve siyasal pratiklerin geleceğe yansıyan sonuçları bulunmaktadır. Ancak, yükümlülüklerimizin kesin içeriğine ve bu yükümlülüklerin meşruluğunu sağlayacak olan kurumsal düzenlemelere ilişkin kapsamlı bir bilgi üretilmiş değildir.

Peki değişen dünya koşullarında, emeğin globalleştiği, bilgi toplumunun insan sermayesine büyük önem atfettiği bir dünyada eğitim politikalarına ilişkin

uluslararası standartlar getirmek mümkün müdür? Kime ne gibi roller düşmektedir? Atölyelerden birisi böylesi sorulara yoğunlaştı.

Devletin rolü ve sağlık hizmetlerine odaklanan atölyelerden birinde, sağlık hizmetlerinin Avrupa ülkelerinin çoğunluğunda kamu sektörünün en mühim rollerinden birisi olduğuna ilişkin tespitle, kurumsal düzeyde değişen siyasaları, kamu ve özel sektörün değişen, artan ya da azalan rollerini gözlemleyebilmek için siyaset bilimcilere çok iş düştüğünün altı çizildi. Aslında Avrupa'da devlet geleneksel olarak ulusal sağlık politikalarının oluşumunda merkezî bir rol oynamıştır, hatta devletin sağlık hizmetlerindeki merkeziliği adeta verili olarak kabul edilmiştir. Son zamanlardaysa bazı Avrupa ülkelerinde önemli sağlık reformları yapıldı. Hükümetlerin artan finansal yükleriyle birlikte sağlık hizmetlerine kaynak aktarımını geliştirme arzusu gündeme geldi. Bu gelişmelere paralel giden ideoloji ve anlayışlar Yeni Kamu İşletmeciliği anlayışıyla dile getirildi ve hükümetlerin sağlık dahil belli başlı hizmetlerdeki rolü ve meşruluğu sorgulanır oldu. Peki bugünkü gelinen noktada devlet bu yaşamsal görevi üstlenmeye devam ede(bile)cek midir? Bu durumda devletle sağlık alanındaki aktörler, örneğin siyasetçiler, doktorlar, hastalar vs. arasındaki ilişki nasıl incelenebilir? Aslında bu sorular ve sorunlar Türkiye bağlamında da çok mühimdir.

Ya kuramsal düzeyde sürdürülen normatif içerikli toplumsal adalet nosyonlarının gerçek dünya ve gündelik yaşamla ilintisi nasıl mümkün kılınacaktır? Rawls'un çığır açıcı *Bir Adalet Kuramı (A Theory of Justice)* adlı eserinin ardından ideal düzeyde adil bir toplumun nasıl olması gerektiğine ilişkin çok yoğun bir akademik ilgi oluşmuştur, ama gerçek toplumların her gün karşılaştıkları toplumsal adalet sorunlarına yeteri kadar ilgi gösterilmemektedir. Oysa siyaset tam da bu kuramsal ideallerin gerçek yaşamla buluşabilmesi ile ilgilidir. Ve adalet sorununa yoğunlaşan atölyede de belirtildiği gibi, çok-boyutlu adalet sorunlarını çözmek, disiplinlerarası çalışmalara ilgisi olan siyaset kuramcılarını, ampirik çalışmalar yapan toplumsal bilimcilerle yani sosyologlar, siyaset bilimciler, ekonomistler ve toplumsal politika uzmanlarıyla buluşturmayı gerektirir.

Ne yazık ki Avrupa Siyasal Araştırmalar Konsorsiyumu bünyesindeki siyasi atölyelere Türkiye'deki siyaset bilimciler gereken ilgiyi göstermemektedir. ECPR istatistiklerine göre Türkiye'den 2003 yılında 3, 2004 yılında 4 ve 2005 yılında yine 3 kişi katılmıştır. Üstelik genç siyaset bilimciler maddi olarak ECPR tarafından desteklenmektedir. Gelecek yılki toplantı 26 siyasal atölyeyi kapsayacak ve Fransa'nın Rennes kentinde Rennes Üniversitesi siyaset bilimi bölümünde yapılacaktır. İlgilenenlere duyurulur.

İktisat ve felsefe

FERİDUN YILMAZ

DER.: JOHN B. DAVIS, ALAIN MARCIANO VE JOCHEN RUNDE
THE ELGAR COMPANION TO ECONOMICS AND PHILOSOPHY
EDWARD ELGAR, CHELTENHAM, NORTHAMPTON, 2004, 509 SAYFA

Tıpkı diğer sosyal bilimler gibi iktisat bilimi de felsefeden doğmuş ve hem teorik hem de kurumsal sınırlarını belirginleştirmenin yolunu da felsefeden olabildiğince uzaklaşmada bulmuştur. Bunda doğa bilimlerinin yine felsefeden doğarak ama ondan hızla uzaklaşıp, gerçekleştirdikleri pratik başarıların onlara verdiği toplumsal meşruiyetin önemli bir payı vardır. Sosyal bilimler 19. yüzyıldaki doğuş dönemlerinden başlayarak bu meşruiyet baskısını üzerlerinde hissetmişlerdir. Sosyal bilimler içerisinde kendi teorik sınırlarını tutarlı bir biçimde oluşturma konusunda tarihsel önceliği olan iktisat biliminde bu baskı çok daha güçlü hissedilmiş ve etkisi de çok daha uzun sürmüştür. Üstelik bu baskıyı öyle yoğun hissetmiştir ki kendisinin sosyal bilim olarak adlandırılmasından dahi haz etmez bir hale gelmiştir. İktisatçılar bu meşruiyet baskısını aşmanın yolunu doğa bilimlerinin yöntemlerini taklitte bulmuşlardır. İktisat biliminin iç evrimi izlendiğinde disiplinin başlangıçtan itibaren kendisini politik, sosyolojik ve felsefi olan unsurlardan arındırma çabası içerisinde olduğu görülmektedir. Bu arınma çabası sosyal bilim olmanın meşruiyet problemlerini aşma imkânı verdiği gibi, disiplinin diğer sosyal bilimlerle olan sınırlarının da belirginleşmesi ve giderek aradaki uçurumun derinleşmesi anlamına gelmekteydi. Disiplinin ortodoksisi dikkate alındığında bunda önemli ölçüde başarı kazanıldığı da kabul edilmelidir. Kendi formel öyküsünde disiplinin ilk dönem ismi politik iktisattır (political economy) ve kurucusu aslında bir ahlâk felsefecisi olan Adam Smith'dir. Dönemin iktisadının en güçlü kullanıcısı ve aynı zamanda en güçlü eleştirmeni Karl Marx da analizinin temeline Hegel'i yerleştirmiştir. Politik iktisadın temelinde faydacı felsefenin (utilitarianism) izleri de çok açıktır. Disiplin toplumsal, tarihsel ve politik olana ilişkin kavramlardan kurtulmanın ilk büyük adımını kendi iç seyrinde marjinalist devrim olarak bilinen ve 1870'li yıllarda vuku bulan atılımla gerçekleştirmiştir. Bu devrimin gerçekleştiği yıllar iktisat içerisinde Alman tarihçi okulu ile neoklasik iktisat arasında yaşanan meşhur yöntem kavgasının (*Methodenstreit*) da meydana geldiği yıllardır ki bu kavganın sonucunda tarihsel olan analiz dışına itilmiştir. Bu devrimle birlikte iktisat rasyonel bireylerin seçimlerinin bilimine ve evrensel kanunların bilimine dönüşmenin temelini atmıştır. Bu atılımla disiplinin adından politik ifadesi de atılmış ve disiplini ifade için iktisat bilimi (economics) kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Disiplinin söylemindeki son felsefi kavramların arındırılması ise 1930'lu yıllar ile 1950'li yıllar arasında gerçekleşen ve iktisadın bugünkü formuna kavuşmasını sağlayan matematikselleşmedir. 1930'lu yıllarda mantıkçı pozitivizm hâkim iktisadın bilim kavrayışını yoğun bir biçimde etkilemiş bu da iktisatçıların matematiğin diline daha sıkı sarılmalarına yol açmıştır. Mantıkçı pozitivizmin felsefeyi bilim dışı kabul etmesi, iktisadın söylemindeki son felsefi imaları da terk etme çabasına girmesine yol açmıştır. Bu pozitivist etkinin en belirgin sonuçlarından birisi kardinal fayda kavramının yerine ordinal fayda kavramı-

nın disiplinin merkezî temalarından birisi haline gelmesidir. Bu sayede bireyler arası fayda mukayesesi gibi peşinden gelir dağılımının politik nosyonlarını davet eden tartışmalar dışlanmış, ortaya konan formalizasyonla bir felsefi akım olarak faydacılığın son izleri de ortadan kaldırılmıştır. Fayda kavramı kullanılmaya devam edilmiş ama felsefi yükünden arındırılmıştır. İktisat 1950'li yıllarda olgunlaştırdığı matematiksel formalizasyonla matematiği yardımcı bir araç olmanın ötesinde bizzat kendi dili olarak kullanmaya başlamıştır. Matematiksel formalizasyon sonucunda iktisadi analiz niceliksel iktisadi büyüklüklerin ifadesinde matematiğe başvuran bir disiplin olmanın ötesine geçmiş, rasyonel davranışın kalıplarını da matematiğin dilinde ifade etmeye başlamıştır. İşte bu yönüyle matematik artık bir yardımcı araç değil, bizzat iktisadın dili haline gelmiştir.

İktisadın felsefeden ve diğer sosyal bilimlerin söyleminden kendini neredeyse bütünüyle kopardığı bu evreden sonra, 1960'lı yıllar sonu ve 1970'li yılların başlarıyla birlikte belirginleşmeye başlayan iki ana eğilim ortaya çıkmıştır. Her iki eğilim de farklı metodolojik temellerde hem felsefeye ve hem de komşu disiplinlerin söylemlerine açılma temayülü içermektedir. Eğilimlerden ilki hâkim paradigmanın içinden gelmiştir ki bu eğilim literatürde daha sonra metodolojik emperyalizm olarak anılacaktır. Bu eğilim komşu disiplinlerin geleneksel inceleme alanlarının hâkim iktisadi paradigma ile incelenmesi yoluna başvurmaktadır. İkinci eğilim ise hâkim paradigma dışındaki heterodoks iktisat okullarının daha çoğulcu ve kuşatıcı analiz taleplerini barındırır. 20. yüzyılın son çeyreği her iki eğilimin de iktisat söylemine yeni kavramları hızla taşıdığı bir döneme tanıklık etmiştir. İktisat ve felsefe arasındaki ilişki her iki eğilimin de farklı tarzlarda gündemine aldığı bir inceleme alanı oluşturmuştur. Gerçi hâkim paradigma felsefi olana karşı geleneksel refleksini bir süre daha sürdürmüş, ve felsefi söylemi kendi bünyesine taşımada biraz daha rezervli davranmıştır. Bunun tipik göstergelerinden birisi iktisat metodolojisi literatürüdür. Bu literatür 20. yüzyılın ikinci yarısında bilim felsefesinde Kuhn, Popper, Lakatos ve Feyerabend gibi isimlerle belirginlik kazanan canlanmayı, hâkim iktisada iktisat felsefesi olarak değil ama iktisat metodolojisi tartışmaları adı altında taşımıştır. Hâkim paradigmanın iktisat metodolojisi adı altında bilim felsefesinden kavram devşirilmesine soğuk bakmamasının altında, bu literatürden kendini daha bilimsel kılacak yöntemler sunmasını beklemesi yatmaktadır. Hatta bu sayede iktisat metodolojisi literatürü hâkim iktisat içerisinde bir alt uzmanlaşma alanı haline bile gelmiştir. Buna rağmen ilgili literatür felsefe kavramına müracaatı zorunlu kalınmadıkça yeğlememiştir. Bu literatürün felsefi olana yakınlaşması D. McCloskey'nin iktisatta retorik incelemelerini başlattığı 1980'li yıllarda gerçekleşmeye başlamıştır. 1990'lı yıllarda ise Tony Lawson'un eleştirel realizm çalışmaları ile birlikte iktisat biliminin ontolojisine kadar varılmıştır. 1990'lı yıllarla birlikte iktisat, felsefi olan ile temasını sadece bilim felsefesi söylemi üzerinden kurmayı bırakarak daha genel felsefi söyleme açılmıştır. Bunun bir sonucu olarak iktisat felsefe ilişkisine odaklanan yeni dergiler, birlikler, araştırma şebekeleri, lisans üstü eğitim programları ortaya çıkmaya başlamıştır. İktisat metodolojisi tartışmalarından ayrı bir kulvarda hâkim paradigmanın kendi iç teorik tartışmaları içerisinde de felsefi tartışmalar özellikle refah teorisi bağlamında 1980'li yıllar sonrasında yer bulmuştur. Pozitif/normatif dikotomisinin, hedonizmin ve bireyler arası fayda mukayesesi tartışmalarının ilgili dönemde yeni açılımlar kazandığı söylenebilir.

Heterodoks iktisat okulları ise hem hâkim paradigma kadar sınırları belirgin ve tekamül etmiş bir paradigmaya sahip olmadıklarından ve hem de hâkim paradigmaya zaten felsefi temelde itiraz eden yaklaşımlar olduklarından 1960'lı yıllar sonu yaşamaya başladıkları canlanmanın başından beri felsefe ve diğer sosyal bilimlerin sôylemlerine daha açık olmuşlardır. Örneğin kurumsal iktisat felsefi olarak Amerikan pragmatizminde kendini temellendirmeye çalışmış, Avusturyan iktisatçıların radikal versiyonu hermeneutiğe müracaat yolunu seçmişlerdir. Radikal politik iktisatçılar Marksist bir felsefeye temelde yaslanmışlardır.

The Elgar Companion to Economics and Philosophy iktisat ve felsefe ilişkisini, yukarıda anılan eğilimlerin her ikisini de kuşatan geniş bir perspektifle ele alarak oluşturulmuş bir derlemedir. Derleme açıklayıcı bir giriş bôlümünün yanı sıra üç ana bôlüm altında yirmi üç makaleden oluşmaktadır.

Sekiz makaleden oluşan ilk bôlüm "politik felsefe olarak politik iktisat" tartışmasına ayrılmıştır. Politik felsefe terimiyle kastedilen şey toplumsal düzenin iktisadi araçlarını tespit arayışıdır. İlk bôlümün ilk makalesinde Jose Luis Cardoso otonom bir bilimsel sôylem olarak politik iktisadın ortaya çıkış sürecinin felsefi temellerini sorgulamaktadır. Bunu da iki izlek üzerinden gerçekleştirmektedir. İlki doğal hukuk felsefesinin ortaya çıkışı ve ikincisi de doğal düzen kavramının öncelikle doğa bilimleri olarak kavrasallaştırılma sürecidir. Bu iki etkinin tamamlayıcılığında yeni bir bilimsel ruh doğmuş ve bu sayede 18. yüzyılın ortalarına doğru doğal bir düzenin varlığı akledilebilir hale gelmiştir. Bôlümün ikinci makalesi Alain Marciano'nun yazısı ise *yeni* politik iktisadın tarihsel ve felsefi temellerini araştırmaktadır. 1950'li yıllar sonrasında kurumların ve kuralların, iktisadi analize konu olmaya başlamasıyla doğan yeni politik iktisat, kurum ve kuralların kôkenini, nasıl ortaya çıktıklarını ve birey davranışını nasıl etkilediklerini hâkim paradigmanın perspektifinden incelemektedir. Farklı gruplamalar ve başlangıç tarihleri ile tanımlanabilen yeni politik iktisadı Marciano iki ana grup altında incelemektedir. İlki, kuralların yokluğunda durumun doğası gereği inşa edilen kurum fikrine dayalı sôzleşmeci yaklaşım, ikincisi de, kurumların insan tasarımı tarafından değil, piyasa sürecinde kendiliğinden ortaya çıktığını gôsteren kendiliğinden düzen yaklaşımıdır. Yazar ikinci grubu Smith ve Hume'un mirasına daha yakın gôrmekle birlikte, makalesinde kendiliğinden düzenin koordinasyonunun temelinde, rasyonel bireyden ziyade onun ôtesinde bir birey doğası kavramsallaştırması denemektedir ve bunun da temeline sempati kavramını yerleştirmektedir. Hargreaves Heap'in kuşatıcı makalesi iktisatta rasyonalite kavramını irdelemektedir. Hâkim paradigmanın araçsal rasyonalite kavramsallaştırmasını rasyonel seçim teorisi ôzelinde ortaya koyduktan sonra diğer rasyonalite yaklaşımlarını kullanarak rasyonel seçim teorisinin taşıdığı eksikliklerin giderilmesi çalışmalarını ône çıkarmaktadır. Bruno S. Frey ve Matthias Benz'in makalesi iktisat ve psikoloji arasındaki ilişkiyi ilkinin ikincisine yônelik metodolojik emperyalizminden, iki tarafın daha dengeli bir etkileşimine doğru giden bir süreç çerçevesinde analiz etmektedirler. Kurumsal iktisadın günümüzdeki en ônemli ve üretken yazarlarından birisi olan Geoffrey M. Hodgson ise kurumsal iktisadı bu akım içerisindeki geleneksel ayrımları aşarak hem eski ve hem de yeni kurumsal iktisadın devamlılığı temelinde ele almaya çalışmaktadır. Eski ve yeni kurumsal iktisat arasındaki çok kôkensel metodolojik farkları kabul etse de Hodgson bunun aşılabileceği ve bu sayede kurumla-

rın daha zengin bir perspektiften incelenebileceği kanaatini korumaktadır. Jack J. Vromen'in yazısı ise son yıllarda hem kurumsal iktisat ve hem de hâkim iktisat içerisinde tekrar öne çıkmaya başlayan evrim kavramını ve evrimci iktisadı mercek altına almakta, iktisatçıların bu kavramı nasıl kullandıklarını tartışmaktadır.

Derlemenin ikinci bölümü iktisadın metodolojisi ve epistemolojisine ayrılmış durumdadır. Daha önce de değinildiği gibi bu literatür iktisat metodolojisi adı altında bir alt disiplin haline gelmiştir. Metodoloji ifadesi bilim olma hassasiyeti yüksek olan hâkim paradigmaya bunun yöntemlerini taşıma vaadi içerdiği için iktisat metodolojisinin disiplin içerisinde başlarda fazla bir meşruiyet problemi olmamıştır. Bu literatür büyük ölçüde 20. yüzyılın ikinci yarısında bilim felsefesinde vuku bulan tartışmaların iktisat söylemine aktarılması görevini ifa etmiştir. Haliyle ilgili dönemdeki bilim felsefesi tartışmaları yalnızca dar anlamıyla yöntem devşirme işlevinin çok ötesine gitmiş ve bizzat pozitivist bilim algısının yoğun eleştiriye konu olduğu bir literatüre dönüşmüştür. Bölümün ilk yazısında Roger E. Backhouse, Lakatos'un bilimsel araştırma programları metodolojisinin iktisat metodolojisine yansımalarını, ilk olarak yükselip daha sonra da gözden düşmesinin sebep ve sonuçlarını incelemektedir. D. Wade Hands de sosyal konstrüktivizmin iktisatla dolaylı ilişkilerini incelemektedir. Bölümün dikkat çeken yazılarından birisi Robert F. Garnett, Jr.'ın iktisatta postmodernizm ve retorik ilişkisi üzerine olan makalesidir. 1980'li yıllarda hâkim paradigmanın modernist bilim kavrayışına bir tepki olarak D. McCloskey'nin gündeme getirdiği iktisatta retorik kavramı ayrıntılı olarak inceleniyor. McCloskey bu modernist (ki modernizmden kastı çoğu zaman pozitivizmdir) kavrayışın aşılması gerektiği ve metodolojik olarak daha çoğulcu bir yolun benimsenmesi gerektiğini dile getirmektedir. Makalede yine 1980'li yıllarda iyice yoğunlaşan farklı felsefi temellerden hareket eden metodolojik çoğulculuk talepleri postmodernizm adı altında incelenmiştir ve bu literatürün bir kısmı da McCloskey'nin modernizm eleştirisine rağmen kapitalizm ve neoklasik iktisada sıcak bakmasını yoğun bir biçimde eleştirmektedirler.

Kitabın üçüncü bölümü ise iktisadın ontolojisine ve sosyal ontolojiye ayrılmış durumdadır. Kitabın genel planı düşünüldüğünde temel felsefi hiyerarşiye sadık kalındığı da bu sayede ortaya çıkmaktadır. İlk bölüm ilişkinin tarihsel zeminini inşa ettikten sonra, felsefi hiyerarşiye uygun bir biçimde önce metodoloji, peşisıra epistemoloji ve son olarak da ontoloji gelmiştir. İktisada ontoloji tartışmaları 1990'lı yıllarda Tony Lawson'ın öncülüğünü yaptığı eleştirel realizm tartışmaları ile girmiştir. Nitekim bu bölümün, biri Lawson'ın kendi yazısı olmak üzere, ilk üç yazısı da bu konuya ayrılmıştır. Eleştirel realizmin en önemli özelliklerinden birisi sosyal dünyayı yapılandırılmış ve açık olarak tasavvur etmeleridir. Bu yüzden Lawson bilim felsefecisinin işinin bilim adamına yöntem sunmak değil disiplinde uygun araştırma için zeminin temizlenmesi (ground clearing) olduğunu dile getirmektedir. Kendisi de bunu iktisat için yapmaya çalışmaktadır. Çünkü iktisadın buna çok ihtiyacı vardır ve temizlenmesi gereken ilk unsurlardan birisi tek meşru iktisadi analiz biçiminin matematiksel modelleme olduğu inancıdır. Matematiksel modellemeye dayalı hâkim paradigma izole haldeki atomlar önvarsayımından hareket etmektedir ki bu sosyal dünyanın açıklığıyla, aslında maddi gerçeklikle örtüşmemektedir. Stephen Pratten yeni kurumsal iktisat bağlamında eleştirel realizm ile hâkim paradigmanın formalizmini mukayese ederken, Paul A. Lewis bu-

nu Avusturyan iktisadın radikal sübjektivist bağlamında yapmaktadır. Lewis'in çabası hermeneutik düşünceden beslenen radikal sübjektivizmi yapı ve ajan (agency) ikiliğinde tartışıp başka bir mecraya açma çabası olarak dikkat çekmektedir. John Davis kolektif niyetsellik kavramı çerçevesinde atomistik birey kavramını aşacak öznelerarası bir tasavvura ulaşmaya çalışırken, sosyal teorinin günümüzdeki bu merkezî kavramının genel olarak iktisattaki ihmal edilmişliğini ise Edward Fullbrook tartışmaktadır.

İktisat ve felsefe ilişkisi üzerine odaklanan bu kitap geniş hacmiyle hemen her eğilimden yaklaşıma yer verme imkânı bulmuştur. Hatta bu geniş tutulmuş çerçeve, tartışmaların bazen iktisat sosyolojisi gibi alanlara ya da bir heterodoks iktisat okulunun iç teorik tartışmalarına dönüşmüş olma zaafını da bünyesine taşımıştır. Makalelerin genel ağırlığının hâkim paradigma dışı perspektifini yansıtması ise biraz bu ilişkinin doğası ile ilgilidir. Çünkü felsefi olanın işe dahil edilmesi, zaten bir aksiyomatik matematik tartışmasına dönüşmüş olan hâkim iktisat teorisinin dışından konuşmayı çoğu zaman zorunlu kılmaktadır. Kitap, disiplinin prestijli dergilerinden *The Economic Journal*'da (2006: 116) yer alan kolektif değerlendirme yazısında (bu değerlendirme, derleyenler ile Peter J. Boettke, Christopher J. Coyne, Francesco Guala ve Margaret Schabas'ın katılımıyla gerçekleşmiştir) önemlice bir yankı bulmuş olmasının da gösterdiği gibi iktisat felsefe ilişkisine yönelik ilginin artmasında pay sahibi olacak gibi görünmektedir.

Abstracts (İngilizce özetler)

Lynching attempts, neoliberalism and securitization

ZEYNEP GAMBETTİ

Lynching attempts and mob violence aimed at eliminating "the nation's enemies" have been occurring in regular intervals in Turkey over the past one-and-a-half years. Actually, the discourse of national security has a long history in Turkey, reaching a peak after the 12 Sep. 1980 military coup and during the "low-intensity war" between the Turkish army and Kurdish separatist guerillas. But very few lynching attempts occurred during this period. It was only when the war, and along with it the "objective" reasons for securitization, ended that lynching attempts and mob violence emerged. The specific question this paper asks is: why now? This paper claims that the recent forms of societal violence in Turkey reveal a locking together of state-economy-society. Discourses of terrorism in the international arena are articulated to imaginaries of the "enemy in our midst" in domestic politics. The on-going pattern of violence results in the criminalization of dissenting identities and the simultaneous absolution of citizens who take on the role of the state of removing threats to national interests. Not only do dissenters thereby become bodies that can be eliminated, but society itself becomes a branch of the state. The dispensation of justice by citizens themselves may appear to be symptomatic of the collapse of the state under the pressure of neoliberal ideology and practice. But my claim is that vigilantism and lynching events actually buttress the state by aligning civil society and citizens along national objectives. The neoliberal privatization of the functions of the state has actually served to reduce the oppositional space between state and society. In theoretical terms, the passage is from Leviathan to Behemoth, an amorphous structure that engulfs state, economy and society.

⌘

Neoliberalism and the construction of the social body: The police organizations and their re-structuring in the West and Turkey in the post-1980 Period

BİRİZ BERKSOY

This paper aims to examine the re-structuring processes of the police organizations in the cradles of neoliberalism (the United States and Britain) and Turkey during the neoliberalization of the social formations in the 1980s and the common dynamics behind them. Police can be depicted as the visualized state power on the street having wide discretionary powers and a social role of acting upon the possibilities of actions of other people. In the post-1980 period, in which "neoliberal punitiveness" became normalized in the everyday life of the United States and Britain partially by the militarizing police organizations to regulate social insecurities and incapacitate challenges to the social order, in Turkey too, the police organization entered an expansion and militarization phase, within which the potential of violence solidified more frequently via the newly established para-military units. Moreover, these organizations also went through a process, in which they gradually internalized the all-encompassing market-rationality and started to engage in "proactive policing" for the minimization of social risks. It is argued in the paper that, in this period, neoliberal political projects, which are composed on similar axes and rendered hegemonic in these Western countries and Turkey, have contributed to the increased significance of the police organizations as important gateways of the state to re-construct the social body. The police incorporated the strategies of coercion as well as regulation/control/incapacitation. They have repressed and incapacitated "internal enemies", which expanded to include the labor, ethnic/religious sects that pose a serious challenge to the political power and the "underclass" of the big cities. They also embarked to construct the citizens as prudent, responsible subjects who manage their own risk assessments and cooperate with the police like informants. By displaying these common dynamics surrounding these penal phenomena, it is demonstrated that the Western countries such as United States and Britain are far from being the reference points of "democracy", that this period have been marked by the normalization of the violence-ridden "exceptional practices" of the mentioned states especially through their police and most importantly these techniques of power are partially the consequences of particular political projects which are rendered hegemonic at a certain period of history.

⌘

The reader's newspaper/The newspaper's reader: On the comment page of Hürriyet newspaper

FUNDA ŞENOL CANTEK

In recent years, the active participation of the reader to mass communication process in order to reach a multi-voiced and democratic structure is widely discussed. One of the means in activating participation is reader comments on the websites of newspapers. Reader comments enable questioning the policies of the newspapers and criticising the public agenda. However, the policy of the mainstream media about the reader comments is to benefit from them in the re-production of the mainstream discourse. Given that a reader comments on the news story about the event/person rather than the event/person itself, comments are shaped through the meaning framework of media professionals, which function as secondary determinants. On the other hand, the comments, which are contradictory with the broadcasting policy of media cannot pass the editorial control.

In this study, the comment page of Hürriyet newspaper is examined and it is determined that the comments on the page function as secondary, and even primary in some examples, determinants in the re-production of the mainstream media. The comments chosen to be published on the page, belong to the commentators, who stay within an ideological framework of nationalism, laicism, Kemalism, who externalise ethnic minorities and radical left, who see Turkey under the threat of conspiracy planned by west including the separatist groups within the country. The comments against the news preparation process of the newspaper, Turkish Army and Kemalism are controlled and even censored. Hence, although, the comment page of the newspaper enable the active participation of the reader but does not permit him/her to be critical.

⌘

Honor killing debate as a political issue: Who is civilized, who is barbaric?

PINAR ECEVİTOĞLU – AHMET MURAT AYTAÇ

Contemporary debates on honor killings have been focused on analyzing a background which is believed to be a result of a so-called primitive social life. Many authors tend to describe social mechanisms that are forcing individuals to behave in certain ways and provide a starting point for an inclusive social reform program based on findings of honor killing researches. This article, from a critical point of view, aims at disclosing the civilizationist and/or civilizing characteristic of the honor killing paradigm. We argue that these civilizationist approaches depoliticize the ways through which different cultural demands are expressed and become an axiological tag by which ethno-cultural hierarchy is accentuated.

In contrast to the theses of civilizationist paradigm, the axis of duality cannot be drawn between progressive/regressive or liberal/repressive styles of life, but rather between two different modalities of how female and male sexuality is controlled. These modalities shape the actions of individual subjects through a long process of historical transformation. There is no doubt that at this point, family comes forth as the loci of the formation of regimes of desire and discipline. This paper aims to analyze the very logic of community which depends on eliminating those believed to have transgressed the constitutive law (*nomos*) without necessarily nominating the act of killing as a murder. Consequently, we argue that unless a politico-anthropological approach is adopted, the honor killing problem cannot be understood satisfactorily, and an emancipatory solution of the issue could be possible only by founding the analysis on a contextual point of view based on the world of meaning of the individuals involved.

⌘

Racism in the journal *Türksolu* (Turkish Left)

ŞENİZ SAÇ

It is not rare for a journal to become the spearhead of a popular political discourse and of the rising political mobility following it in Turkey. However, in its relatively limited lifetime so far, the journal *Türksolu* (literally meaning "the Turkish left") has set a remarkable example of being one of the major periodicals to predict or, in a sense, to provoke an upsurge of nationalism, not only stemming from the inherent nationalist political structure, but also shaping a newer and more dangerous nationalist psyche. Although the incoherent and outright demagogic articles make it a somber task to grasp the ideological core of the journal, this type of rhetoric itself is combined with several connotations, and moreover certain open statements lead us to the conclusion that it is positioned as an instrument of fascistic and nationalistic propaganda as well as a fervent supporter of military intervention in politics.

Although *Türksolu* defines itself as an anti-imperialist, Kemalist and leftist periodical, in the article it is asserted that racism –a controversial topic questioned by some columnists with its mere existence in Turkey– is deeply rooted in the aforementioned political notions in Turkish politics and it is presently discussed in many of the articles published in the journal. Such reality, though strikingly unfamiliar to a foreign eye who would expect internationalism in a magazine with an apparent claim of being "leftist" in its name, is argued to be one of the founding elements of the "nationalist left" in Turkey.

⌘

Theses on the "National Truth": Border crossings between history writing and historical fiction in Attilâ İlhan's *Gâzi Paşa*

EROL KÖROĞLU

The aim of this essay is to read Attilâ İlhan's novel *Gâzi Paşa*, a historical novel about the Turkish Independence War, with a focus on the distinction between history writing and historical novel: I begin my analysis of this n

ovel from the narratological perspective developed by Dorrit Cohn, who emphasizes two aspects of this distinction: different reference fields of history and fiction, and fiction's distinctive ability in reaching into the minds of characters. These aspects will help me to unravel the production of meaning in *Gâzi Paşa* through its ambivalent and intentional border crossings between the two fields. Then, I will explain this intentional textual swing through an analysis of its *roman à thèse* features, which I ground on Susan Rubin Suleiman's description of the genre. Finally, the essay will discuss *Gâzi Paşa*'s authorial intention that aims at instructing an audience through a narrative of charisma, founded on a specific representation of Mustafa Kemal for the purpose of propagating a black-and-white perception of history and politics.

⌘

A *Daímon*-less Land (Further Reflections on Modern University, Inc.)

HASAN ÜNAL NALBANTOĞLU

Written somewhat as a sequel to author's former articles on the nature of 'modern' university as a corporation as well as the ethos of its intellectual labourers, this article deploys the ancient quasi-divine notion of *daímon* as a useful metaphor for a quality of soul getting increasingly rare within academe in order to further elucidate threats posed by today's academic market and its most important agent, modern corporate university, to the essential artisanal nature of independent 'scholarship.' The argument unfolds via a detour through certain Platonic dialogues and selected Aristotelian texts where *figura* such as Thales and Socrates are among examples of inquiring souls endowed with an authentic curiosity and perplexity vis-à-vis 'things, thanks to being possessed by supposedly a quasi-divine force known as *daimon*, sadly lacking among the overwhelming majority of todays academic work-force, anyway. And yet...

⌘

"Law" as a "play" in Turkish cinema

HİLMİ MAKTAV

Despite the major existence of legal cases in almost all melodramas of Turkish cinema, the legal approaches handled in the films have not been subject to a serious consideration. The reason for that is the lack of a realistic reflection of legal relations by the movie makers of especially the Yesilçam era and the setting of exaggerated scenes built upon emotional abuse. Just like other elements in these movies, the legal cases mentioned are handled in accordance with some formulas which go parallel with the sovereign ethical structures and ideologies. This formula applied in Yesilçam cinema consists of various components including traditions, customs, current law system to a certain extent, fear of censorship, melodramatic repetitions, the constant selection of easy way during the construction of a scene, the effects of Hollywood cinema and literary adoptions, commercial concerns and market conditions, and this may be qualified as "the law of melodrama."

The law of melodrama is a law that is internalized by the public and represents the spirit of public though it does not correspond to anything as a whole in means of legal norms. It has been the transporter of conservative and unprogressive ideologies in cinema with its positivist understanding of law; what makes it impossible to see its importance is the exaggerated presentation of legal matters in the movies. Functioning as the essential component of melodramatic structure, law is reflected in movies just like a "play" as Huizinga introduced in his association of law and play. As the "play" state of law is underlined too much, these movies are qualified today as "childish", "naïve" or "funny" due to their failure in being realistic. However as in Huizinga's words, the term "play" embraces what is "real" as well, what stands behind all legal case scenes is the perception of law by Turkish public with its full reality. Furthermore, the mentality that carries law to the cinema with its archaic form of "play" also shows itself in serious films that are built upon a social thesis.

Considering Turkish cinema through inspiration from Huizinga's term of "play" and association of law and play, we can see the "law of melodrama" with its authoritarian spirit and its mythical characters which reflect the spirit of public spirit and we can read the structure from a different point of view. We believe that such reading would open new channels of criticism not only for the melodramas of Turkish cinema but also for different types of current movies and even for television series/programs.

⌘

Social policy, employment and informal work: The case of liberal welfare state

SANİYE DEDEOĞLU

The aim of this article is to analyse the specific patterns of informal work in the United Kingdom. It will first chart the changing arrangements of work and welfare in Britain in the past two decades, which have helped construct what has been defined as a liberal welfare regime (Esping-Andersen 1999). The main features, size and patterns of informal employment will be examined and explained in relation to the institutional, socio-economic, and cultural factors that help to shape them. The types of informal workers and users, their motivations for engaging in an informal working relationship and the conflicts that such work creates will be identified and analysed. Three main areas of informal work will be specifically explored in depth in accordance to these factors; informal employment, family based childcare and family based elderly care. In addition the role played by changing semi-formal forms of care provided through welfare state reforms will be considered.

In 1979, the Conservative Party was elected on a radical reform platform that had work, welfare and employment at its centre. The Conservatives saw employment practices as a crucial cause of a social and economic crisis gripping the UK. In 1997, the Labour Party was elected with a similarly reforming mandate that equally held reform of work and welfare to be crucial to its central policy agenda of social inclusion and regeneration. This account will examine how the last twenty-five years of government activation and welfare policies have impacted upon the forms and extent of informal work conducted at household, and community levels. In doing so it will take into account of how these policies have adapted and contributed to changes in the UK economy and demography of the workforce and wider society.

⌘

The moral status of the embryo in the context of human rights

AYKUT ÇOBAN

Recent scientific and technological developments in the area of genetics have caused a lot of controversy over the status of human embryos as to whether or not they can be regarded as moral agents. This paper contributes to the debate by taking a step forward and considers their moral status within the human rights context. It argues that the concept of human rights can be extended to the unborn. The paper exhibits the immanent inconsistencies and problems of the liberal conception of moral agent as an abstract and isolated human individual hav-

ing certain properties such as rationality, autonomous will, self-sufficiency, a capacity to recognise moral requirements and to be held responsible for actions. A theoretical position against the views emphasising these properties is advanced through an inquiry into historical, genetic and sociological aspects of humanity as a species-being so as to provide a conceptual foundation for the status of embryos as members of the human species. The paper then moves to discuss the grounds for acknowledging human rights-holding status of embryos. The first line of this discussion focuses on the asymmetry between right and responsibility, the difference between uttered claim to right and enduring entitlement to right, and the meaning of morality leading us to consider moral duties towards embryos as objects of moral concern. The second line drawing upon the work of Orend (2002) on the conditions for being a human rights-holder seeks to show that these conditions are properly met in the case of the embryo. Related to this is the third line which investigates the problem of the relevance to the embryo case of the relationship between vital needs and human rights, by especially drawing attention to the issue of well-being. Along these lines, the paper suggests that there are convincing reasons to introduce the embryo as an equal rights-holder into the human rights system. It also indicates the significant implications of the embryo dispute for the concept of humanity and the content of the rights of the human being we know.

Add a dimension to your sociology research...

sociological abstracts

Comprehensive, cost-effective, timely coverage of current ideas in sociological research

Abstracts of articles, books, and conference papers from nearly 2,000 journals published in 35 countries; citations of relevant dissertations as well as books and other media.

Now featuring:
- **Cited references**
- **Additional abstracts covering 1963-1972**

Available in print or electronically through CSA Illumina *(www.csa.com).*

Contact sales@csa.com for trial Internet access or a sample issue.

CSA ILLUMINA

www.csa.com

Toplum ve Bilim

Toplum ve Bilim

ABONELİK KAMPANYASI

Toplum ve Bilim dergisi yeni bir abonelik kampanyası başlatıyor. Tüm sayıların eksiksiz ve vaktinde adresinde olmasını isteyenlerin, aşağıda belirtilen abone bedelini Birikim Ltd. Şirketi'nin ilgili banka hesabına yatırıp dekontu (0212) 516 12 58'e fakslaması yeterlidir:

BİRİKİM YAYINLARI
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han No. 7/2 Cağaloğlu 34122 İstanbul
Tel. (0212) 516 22 60-64
e.mail: iletisim@iletisim.com.tr

Adınızı, adresinizi, posta kodunuzu ve abone işleminizin hangi sayıdan başlamasını istediğinizi lütfen faksta belirtiniz.

Yurtiçi : İş Bankası Cağaloğlu Şubesi Hesap No: 678490
Yurtdışı : İş Bankası Cağaloğlu Şubesi (Şube Kodu: 1095)
Dolar Hesap No: 3274243
Euro Hesap No: 3274258

Abone bedelleri:
Yurtiçi : 33,00 YTL
Yurtdışı : 30 Euro veya 40 $

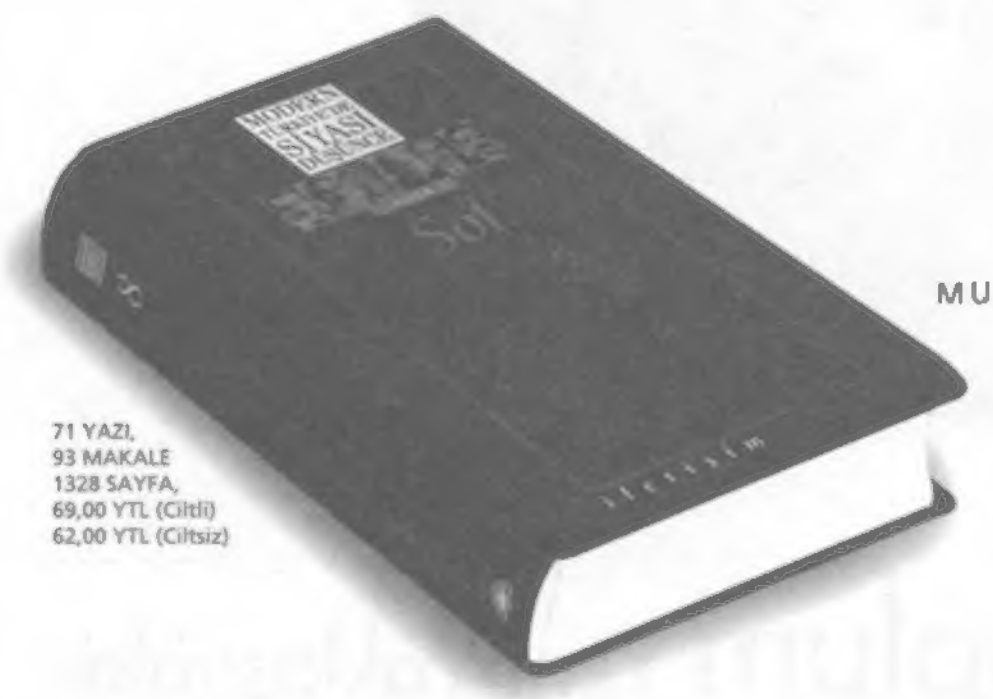
İletişim'den

2007 HAZİRAN

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASÎ DÜŞÜNCE

Türkiye'de Siyasî Düşünce'nin yol haritası tamamlanıyor!..

Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce, Cumhuriyet Türkiyesi'ndeki belli başlı düşünce akımlarının, siyasal açılımları ve etkilerini esas alarak, analitik bir değerlendirmesini hedefliyor. Her cildin bağımsız bir kitap kimliği de taşıdığı bu dokuz ciltlik edisyonda, düşünsel yönelimler, tartışmalar/polemikler, ideolojik söylemler, üzerinde odaklaşılan izlekler, ayrıca bunların düşünsel esin kaynakları, dönemler ve akımlar boyunca etkisini hissettiren güçlü zihniyet kalıpları, "marjinal" sayılan arayışları ve savruluşları da göz ardı etmeden mercek altına alınıyor.



71 YAZI,
93 MAKALE
1328 SAYFA,
69,00 YTL (Ciltli)
62,00 YTL (Ciltsiz)

CİLT EDİTÖRÜ
MURAT GÜLTEKİNGİL

Sol

Türkiye'de sol düşüncenin de kökleri, siyasal muhalefet akımlarının ana damarı olan Genç Osmanlılar - Jön Türkler - İttihat ve Terakki çizgisine dayanır. Ancak Türkiye'de etkili olmuş diğer siyasal düşünce akımları ile karşılaştırıldığında, uluslararası - evrensel düşünce kaynaklarıyla ilişkisi en yoğun olanı, soldur. "Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce" dizisinin *Sol* cildinde, sol düşüncenin Osmanlı-Türkiye tarihi içindeki serüveni, sol/sosyalist düşüncenin uluslararası gündemleri ve tartışmalarıyla ilişkisi ihmal edilmeden ele alınıyor. Sol düşüncenin diğer siyasal düşünce akımları ile alışverişi, onlardan etkilenmesinin, onları etkilemesinin sınırları inceleniyor. Sosyal demokrasiden komünizme uzanan yelpazede, sol ideolojinin Türkiye'deki patikaları, eylemlilikleriyle etkileşimi içinde takip ediliyor. Bu geniş yelpaze içinde, sol ideolojinin biçimlenmesine katkıda bulunan hareketlerin, dergilerin, kişilerin eleştirel portreleri çiziliyor.

MODERN TÜRKİYE'DE SİYASİ DÜŞÜNCE

CİLT 1
Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası
Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi
CİLT EDİTÖRÜ: MEHMET Ö. ALKAN
512 sayfa, 7. BASKI

CİLT 2
Kemalizm
CİLT EDİTÖRÜ: AHMET İNSEL
688 sayfa, 5. BASKI

CİLT 3
Modernleşme ve Batıcılık
CİLT EDİTÖRÜ: UYGUR KOCABAŞOĞLU
624 sayfa, 4. BASKI

CİLT 4
Milliyetçilik
CİLT EDİTÖRÜ: TANIL BORA
1024 sayfa, 2. BASKI

CİLT 5
Muhafazakârlık
CİLT EDİTÖRÜ: AHMET ÇİĞDEM
736 sayfa, 2. BASKI

CİLT 6
İslâmcılık
CİLT EDİTÖRÜ: YASİN AKTAY
1112 sayfa, 2. BASKI

CİLT 7
Liberalizm
CİLT EDİTÖRÜ: MURAT YILMAZ
740 sayfa, 1. BASKI

CİLT 8
Sol
CİLT EDİTÖRÜ: MURAT GÜLTEKİNGİL
1328 sayfa, ÇIKTI

CİLT 9
Dönemler ve Karakteristikler
CİLT EDİTÖRÜ: ÖMER LAÇİNER
YAYIMA HAZIRLANIYOR

www.iletisim.com.tr
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul • Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58 • E-posta: iletisim@iletisim.com.tr

BAHAR 2007 • SAYI 5

Tarih ve Toplum Yeni Yaklaşımlar

BURAK ONARAN: Kuleli Vakası Hakkında "Başka" Bir Araştırma • GÜLÇİN KOÇ: "Sözüm bu iki gözüm el-vefâ ve tam vefâ": Müneccim Sadullah el-Ankarâvî'nin kaleminden 19. yy Ankarası'ndaki hizmetkârlar

Hrant Dink'in Anısına... "İmparatorluğun Son Döneminde Osmanlı Ermenileri: Bilimsel Sorumluluk ve Demokrasi Sorunları" Konferansı'ndan Tebliğler

SELÇUK AKŞİN SOMEL: Osmanlı Ermenilerinde Kültür Modernleşmesi, Cemaat Okulları ve Abdülhamid Rejimi • OKTAY ÖZEL: Muhacirler, Yerliler ve Gayrimüslimler: Osmanlı'nın Son Devrinde Orta Karadeniz'de Toplumsal Uyumun Sınırları Üzerine Bazı Gözlemler • EDHEM ELDEM: 26 Ağustos 1896 "Banka Vakası" ve 1896 "Ermeni Olayları" • MELTEM TOKSÖZ: Adana Ermenileri ve 1909 "İğtişaşı" • ROBER KOPTAŞ: Zohrab, Papazyan ve Pastırmacıyan'ın kalemlerinden, 1914 Ermeni reformu ile İttihatçı-Taşnak müzakereleri • TANER AKÇAM: Osmanlı-Türk Belgelerine Göre İttihat ve Terakki'nin 1915'te Ermenilere Yönelik Politikaları • FUAT DÜNDAR: İttihat ve Terakki'nin Göç ve İskan Politikası (1913-1918) • HÜLYA ADAK: "Ötekileştiremediğimiz kendimizin keşfi": Yirminci Yüzyıl Otobiyografik Anlatıları ve Ermeni Sorunu • EROL KÖROĞLU: Suskunluğun Farklı Kırılma Noktaları Olarak Türk Edebiyatından Unutma ve Hatırlama Örnekleri

ÖMER TURAN: Kara Atlantik'in Şiirsel Söylevi: Aimé Césaire • BAŞAK TUĞ: Tarihçi ve Feminist Olarak İslam Hukuku'nu Okuma • MEHMET BEÇİKÇİ: Cihan Harbi'nde Osmanlı Askerî Gücü: Askerî Tarihte Yeni Yaklaşımlar, Yeni Eleştiriler

www.iletisim.com.tr

Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han No. 7 Cağaloğlu 34122 İstanbul • Tel: 212.516 22 60-61-62
Faks: 212.516 12 58 • e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • Dağıtım: Tel: 212.638 55 45-638 55 71 • Faks: 212.517 71 57

Toplum ve Bilim

103

Toker Oyuna girme - Oyunu seyretme: Platon'a karşı Aristoteles **Pala** Oyun ve spor **Özdoğan** Oyun, ütopya ve spor **Akın** Cumhuriyet döneminde beden terbiyesi ve spor politikaları **Emrence** Marksizmden küreselleşme okuluna spor sosyolojisi **Yurdesin** Futbol, kamusal alan ve demokrasi **Gökalp** Medya ve spor ya da spor/futbol medyası **Gürten** *Harpastum*'dan televizyon futboluna **Talimciler** Bir meşrulaştırma aracı olarak Türkiye'de futbol **Koca - Bulgu** Spor ve toplumsal cinsiyet **Çelebi** Atlantiğin iki yakası arasında yeni dönem **Özdemir - Özdemir** Kalkınma, uluslararası işbölümü ve eleştirel gerçekçilik **Yalçınkaya** Üniversite - Bilim, devlet, milliyetçilik **Keskin** Hobbescu devletten liberalizme

104

Bora - Erdoğan "Zengin" bir araştırma gündemi, "yoksul" bir literatür **Buğra** İşadamları ve toplum **Köse - Karahanoğulları** Türkiye'de faktör ve varlık gelirlerinin sınıfsal temelleri **Türkeş** Milenyum çağı insanları **Doğuç** Yeni orta sınıfların gözünden zenginlik ve yoksulluk **Pérouse - Danış** İstanbul'da güvenlikli siteler **Mağgönül** Teşvikiye-Nişantaşılıların "serveti" **Ünsal** Bir zenginleşme biçimi olarak müteahhitlik **Odabaş** Modern beden kültüründe güzellik salonları **Sunata** Türkiye'de(n) gizil beyin göçü

105

Söyleşi Şerif Mardin'le merkez-çevre analizi üzerine **Ahıska** Türkiye'de "çevresiz merkez" ve Garbiyatçılık **Açıkel** Entegratif toplum ve muarızları **Aydın** Paradigmada tarihsel yorumun sınırları **Arlı** Devletin sürekliliği, devrimin muhafazası, toplumun denetimi **Gönenç** Merkez-çevre ilişkilerini yeniden düşünmek **Çınar** Kültürel yabancılaşma tezi üzerine **Bilgin** Kent üretiminin ve kamu yaşamının örgütlenmesi **Böke** İktisadi merkez-çevre paradigması **Özdemir** Uluslararası ekonomi politiğe Marksist yaklaşımlar **Durgun** Homo Balkanicus, Çılgın Türkler ve diğerleri **Öztan** Türkiye'de öjeni düşüncesi ve kadın **Sezer** Gadamer'in pratik felsefesi

106

Aytaç Berkes, Küçükömer ve Mardin üzerine bir deneme **Buğra** Türkiye'de sağ ve sosyal politika **Akan** AB çalışma ilişkilerinde Üçüncü Yol modeli **Nişancı** 1980 sonrası dönüşümde devlet-sermayedar ilişkileri **Eres** Türkiye'de varlığı tutma biçimleri **Öztürk** Tanpınar'ın oyun dünyaları **Karaömerlioğlu** Türkiye'de çok-partili demokrasiye dönüş **Erol** Popüler müzikte otantisite **Özben** Cami düğünleri **Şen** Değişen Balkan kimlikleri **Bjelic** Semiyotik felaket ve Avrupa'nın kendini inşa edebilme gücü **Myrivili** Bir performans olarak sınır **Nikolchina** Bir entelektüel ütopya olarak Batı **Yeşilkaya** David Harvey ve ütopyalar

107

Hassan *Mukaddime*'ye dâir ve sâir **Kurtoğlu** İbn Haldun'la çağımızı okumak **Işık - Pınarcıoğlu** Bölgesel siyasi tercihler ve AKP **Zeyneloğlu** İstanbul'un seçim coğrafyası: 1999-2002 **Bakırezer** Trabzon olaylarının sosyolojisine dair notlar **Ayman** Bellek mekânı olarak sınır ve ötekilik: Kars şehri **Özman** Baltacıoğlu'nda 'cinsi lâtif'in ölümü ya da erkekliğe methiye **Batur** Türkiye'de psikolojinin kurumsallaşması **Serdar** Latin Amerika'nın neo-liberalizm deneyimi **Ateş** Alevilik üzerinden merkez-çevre ekseni **Özkan** Yugoslavya'dan sonra Balkanlar **Bakırezer-Demirer-Bağce** Etik, liyakat, istismar **Özdemir** Marksizm ve söylem analizi

108

Özkazanç Biyo-politik çağda suç ve cezalandırma **Çalışkan** Neo-liberal piyasa nasıl işler?: Pamuk, iktidar ve fiyat **İpek Can** Sivil toplum, neo-liberal dönüşümler ve gönüllülük **Eder** Moldovyalı göçmenler ve Türkiye'de neo-liberal devlet **Buğra** AKP döneminde sosyal politika ve vatandaşlık **Alada** Öncü iktisat düşünürleri yeni liberalizme karşı (mı?) **Yılmaz** Kapitalist küresel kurumsallaşma sürecinde yolsuzluk **Yardımcı - Saltan** Sokak toplayıcılarının iş ve yaşam koşulları üzerine **Özgen** Aşiretin etnik bir kimlik olarak yeniden inşası **Mollaer** Türkiye'de muhafazakârlık üzerine

Birikim Yayınları

ISSN 1300-9354

9 771300 935002